



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Period

1946

146

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

**Theologische
Studien und Kritiken.**

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1839.

**Zwölfter Jahrgang.
Zweiter Band.**

**Hamburg,
bei Friedrich Perthes.**

1839.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Ritsch,

herausgegeben

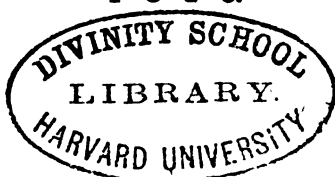
von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.



A b h a n d l u n g e n .

1.

Ueber den Begriff der Apologetik.

Ein

historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe,
Methode und Stellung dieser Wissenschaft.

Vom

Repet. G. B. Lehler in Tübingen.

Die Apologetik befindet sich gegenwärtig in einer zweifelhaften Lage. Man kann ebenso gut sagen, sie werde derzeit sehr stark, als, sie werde sehr wenig bearbeitet. Ein Theil der Theologen will ihr einen eigenen Platz unter den theologischen Wissenschaften gar nicht einräumen, während Andere einen solchen für sie fordern. Die Selbständigkeit der Apologetik als theologischer Disciplin vorausgesetzt, sprechen sich über ihre Stellung Manche schwankend aus, und über ihre Aufgabe und Methode ist man bei Weitem nicht einig. Kurz: daß sie sich derzeit in einer Krisis befindet, ist ausgemacht. Um so eher wird es am Platze seyn, die bisherige Apologetik einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen.

Da man über die Definition der Apologetik so wenig einverstanden ist, so versuchen wir zuerst, ob etwa auf dem etymologischen Wege eine Verständigung möglich ist.

Apologetik bedeutet eigentlich: Wissenschaft der Apologie, wie z. B. Dogmatik Wissenschaft des Dogma's ist. Und Apologie ist nach dem von dem zweiten Jahrhundert an bis auf unsere Tage in der Kirche gangbaren Sprachgebrauche: Vertheidigung von Christlichem. Näher läßt sich vorerst das zu Vertheidigende nicht bezeichnen, eben weil über den bestimmten Gegenstand der christlichen Apologie die Ansichten ziemlich auseinandergehen. Daß die Apologetik „Wissenschaft der Apologie“ ist, kann zunächst nur den Sinn haben, sie sey „die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze, nach welchen vertheidigt werden soll“ a). Also die Apologetik wäre nichts Anderes, als die Methodenlehre der Apologie, und sie würde demnach, da die Apologie etwas Praktisches ist, wie z. B. die Predigt, der theologischen Technik, d. h. der praktischen Theologie zufallen. Das liegt freilich etymologisch am nächsten, aber historisch genommen ist die Sache nicht so gemeint, insofern man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bei Apologetik nicht sowohl an eine bloße Anweisung zur Vertheidigung, sondern an die Vertheidigung selbst denkt, soweit sie eine wissenschaftliche ist. Man denke nur z. B. an die sehr gewöhnliche Zusammenstellung von Apologetik und Dogmatik. Sonach verhält sich die Apologetik zur Apologie wie das Wissenschaftliche zum Populären. Eine dritte Bedeutung scheint dem Worte gegeben zu werden, wenn man, wie Tschirner, unter Geschichte der Apologetik versteht „die historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum — vertheidigt ward.“ Dabei liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Apologetik zur Apologie sich verhalte, wie die lebendige, stetige Thätigkeit zu dem fertigen Producte derselben.

a) Sagenbach, Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften S. 265. Entsprechend sind die Definitionen bei Sack, Christliche Apologetik S. 1, und bei Steudel, Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum S. 1.

Doch das Gewöhnlichste ist, daß man, wie gesagt, unter Apologetik die wissenschaftliche Vertheidigung von Christlichem versteht, also Vertheidigung — natürlich gegen feindliche Angriffe. Daß man auf Vertheidigung gegen Angriffe, auf Rettung aus Gefahren den Nachdruck legt, begreift sich einfach daraus, daß die Apologetik sich erst aus den Vertheidigungen der christlichen Sache gegen die jedesmaligen Gegner, d. h. aus den Apologien herausgebildet hat, woraus übrigens natürlich nicht folgt, daß sie auch fort und fort das Kennzeichen dieser Herkunft in ihrer Form beizubehalten verpflichtet sey. Es versteht sich von selbst, daß auf wissenschaftlichem Boden keine Vertheidigung möglich ist, die bloß vertheidigend wäre, ohne zugleich angreifend zu werden und namentlich ohne zugleich positiv zu begründen. Und ebenso versteht es sich andererseits in einer Zeit, welche zu einer richtigeren Einsicht in die Methode überhaupt gelangt ist, von selbst, daß wissenschaftlich auch keine These möglich ist ohne Antithese, d. h. daß eine wahre positive Entwicklung eben damit auch die Vertheidigung und Rettung, wenigstens mittelbar enthalte. Somit wird in dem Begriffe: „wissenschaftliche Vertheidigung“ durch das Merkmal der Wissenschaftlichkeit das andere der ausschließlichen Vertheidigung oder auch nur der vorzugsweise vertheidigenden Form, wenn man es streng nimmt, aufgehoben. Es bedarf innerhalb des lebendigen Gemeinwesens, das die theologischen Wissenschaften bilden, keines abgesonderten Wehrstandes, wie die Apologetik nach jener Ansicht seyn soll; und zwar deswegen nicht, weil jede christliche Wahrheit, die sich positiv begründet und setzt, sich eben damit auch zur Wehr setzt. Also wenn die Apologetik eine ausschließlich vertheidigende Wissenschaft seyn soll, so hat sie kein begründetes Recht auf selbständige Existenz. Aus diesen Gründen stellen ihr Andere die Aufgabe, positiv zu begründen, we-

nigstens neben der Aufgabe, Einwürfe zu widerlegen ^{a)}. Nur ist diese Nebeneinanderstellung selbst noch etwas Schwankendes und Ungenügendes; der Sache angemessener ist es, wenn man die positive Begründung als die Hauptsache betrachtet, welcher dann das Geschäft des Vertheidigens, Abweizens, Berichtigens untergeordnet ist. Allein so bleibt in der Form nichts Charakteristisches mehr, sofern jede Wissenschaft ihren Inhalt sowohl zu begründen, als auch theils mittelbar, theils unmittelbar zu vertheidigen hat. Es muß folglich das Eigenthümliche der Apologetik in ihrem Gegenstande gesucht werden. Sind wir vorhin, bei der Form, auf die Apologien geführt worden, so wird es auch hier, beim Gegenstande der Apologetik, passend seyn, auf die historisch vorliegenden Versuche der Apologetik nicht nur, sondern auch Apologien, als die Wurzeln der Apologetik, einen Blick zu werfen.

Ganz allgemein und unbestimmt gefaßt, ist der Gegenstand der Apologetik, wie gesagt, Christliches oder das Christliche. Die ältesten Apologien nun, die des zweiten Jahrhunderts, stellen sich die Aufgabe: die Christen zu vertheidigen; das sprechen schon die Titel dieser Schriften aus: *ἀπολογία ἐπὶ Χριστιανῶν* (z. B. Justin d. M.) oder: *πρὸς βλα* (d. h. Bitte, Bittschrift) *περὶ Χριστιανῶν* (so Athenagoras). Es handelte sich nämlich damals um die Existenz der Christen als solcher, und in dieser Beziehung fassen die Apologeten den Gegenstand der Vertheidigung ganz persönlich. Es kommt zwar dabei die Lehre des Christenthums, es kommt die Person und das Leben Jesu zur Sprache, aber Alles der Art ist nicht unmittelbar Gegenstand der Vertheidigung, sondern nur untergeordnetes Moment und Mittel zur persönlichen Ehrenrettung der Christen. Es heißt z. B.: wir sind keine *ἄθεοι*, wie ihr uns vorwerfet, denn — nur den Scheingöttern verweigern wir

a) Niemeyer, theol. Encyclopädie und Methodologie S. 104.

die Verehrung, dagegen verehren wir den Einen wahren Gott. Daran schließt sich nun die Entwicklung des christlichen Gottesglaubens und der christlichen Frömmigkeit an und der Schluß ist: „so sind wir, so ist unser Lebenswandel — und man glaubt nicht, daß wir fromm sind?“ Man vergleiche die Apologie des Athenagoras.

Eine andere Richtung nahmen die Apologien von Origenes an; diese findet sich z. B. bei Theodoret. Hier ist Gegenstand der Vertheidigung und des Erweises die christliche Wahrheit, wie sich schon aus dem Titel der apologetischen Schrift des Theodoret ergibt: Heilung heilenischer Gebrechen oder Erweis evangelischer Wahrheit aus hellenischer Philosophie. Man machte es sich zur Aufgabe, unmittelbar die evangelische Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung, mit allen einzelnen Dogmen zu vertheidigen. So spricht Theodoret nach der ersten Rede, welche das Ganze einleitet, von den Uranfängen, von der Materie und der Welt (zweite bis vierte Rede), von der Natur des Menschen (V), von der göttlichen Vorsehung (VI), wobei die Menschwerdung Christi und die Erlösung zur Sprache kommt, vom höchsten Gute und von der Tugend im Handeln (XI u. XII). Diese Inhaltsangabe von einigen unter den zwölf Reden zeigt schon für sich, daß die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre vertheidigend abgehandelt wurde. Gleicher Weise hat das apologetische Werk des Thomas von Aquino, *summa contra gentiles*, die Aufgabe: „die Wahrheit, zu welcher der katholische Glaube sich bekennt, darzulegen“ (s. I, 2), und es wird I. Gott, II. die Welt und der Mensch, III. Gutes und Böses, endlich im IV. Buche das specifisch Christliche, z. B. Trinität, Menschwerdung, Sacramente, Auferstehung, besprochen. So verhält es sich denn auch mit den Apologeten des 15. und 16. Jahrhunderts; sie geben, z. B. Marsilius Ficinus, Ludwig Vives, eine begründende Darstellung des gesammten christlichen Glaubens. — Wäre

dies die obligate Gestalt der Apologetik, so wäre ihr schon das Urtheil gesprochen. Daß Apologien auf den Gehalt des christlichen Religionsystems im Einzelnen eingehen dürfen, ja nach Umständen müssen, das ist nicht zu bestreiten. Aber Apologie und Apologetik ist zweierlei; letztere will jedenfalls einen, mehr oder minder selbständigen, Theil der theologischen Wissenschaft bilden, und eben deshalb darf sie sich nicht darauf einlassen, das Ganze des christlichen Glaubens oder die christliche Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung zu begründen, denn das ist die Sache anderer Wissenschaften, in deren Gebiet sie sich nicht einzumischen hat.

Hatte man im zweiten Jahrhunderte sich gegen persönliche Verdächtigungen vertheidigen müssen, wobei übrigens die christlichen Lehren als untergeordnetes Moment zur Sprache kamen; hatte man später den Inbegriff der *ἀληθεῖα εὐαγγελική*, der fides christiana vertheidigen zu müssen geglaubt, wobei das Persönliche in den Hintergrund zurücktrat, aber die Vertheidigung der evangelischen Geschichtschreiber als untergeordnetes Geschäft hier und da nöthig wurde (vgl. Arnobius, *adv. gentes* gegen das Ende des I. Buchs; Eusebius, *demonstratio evang.* III, 4), so kam bei der Ausbildung des englischen Deismus die Schrift auf eine solche Weise ins Spiel, daß Einige diese als den Hauptgegenstand der Vertheidigung ansahen und daß für die hier zu bekämpfenden Gegner der Name Antiscriptuarier ^{a)} aufkam, den man noch bey Francke ^{b)} und Niemeyer (*Encycl.* S. 106) nachklingen hört. So nimmt denn auch in Deutschland seit den antifragementistischen Schriften die Apologie der Bibel oder die Nachweisung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Litteratur einen bedeutenden Raum in der Litteratur der Apologie,

a) Stackhouse, *defense of the christian religion from the several objections of modern antiscripturists.* 1703.

b) Entwurf einer Apologetik. 1817. S. 88.

aber auch einen Haupttrug in der Apologetik ein. Es fragt sich, ob diese Rechtfertigung der Bibel der Hauptgegenstand oder wenigstens ein Hauptgegenstand der Apologetik seyn kann, denn von der Apologie versteht sich die Bejahung der Frage von selbst. Wir werfen einen Blick auf die Stellung, welche den Verhandlungen über die heilige Schrift in einigen Apologetiken gegeben wird. Francke zeigt in seinem Entwurfe der Apologetik zuerst, daß das Christenthum ein göttlicher, allumfassender Weltplan sey, daß seine Glaubens- und Tugendlehre dem Begriff eines solchen Weltplans vollkommen entspreche (dies nennt er §. 13 die „Bertheidigung des Christianismus gegen den Deismus“), prüft die Einwendungen gegen die gewöhnlichen Beweise für das Christenthum und kommt im vierten Abschnitte darauf, das zu geben, was man neuerdings unter Einleitung in das A. und N. T. versteht; die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher, welche doch „zum Zwecke, um die christliche Religion nach ihrem wahren Inhalte — aus den Urkunden mit Sicherheit schöpfen zu können“, S. 255 eine Hauptsache zu seyn scheint, wird ganz übergangen. Stein ^{a)} entwickelt nach einer Kritik aller Offenbarung und einer Kritik der merkwürdigsten außerbiblischen Offenbarungen im dritten Abschnitte die Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums insbesondere, wobei er mit seiner „allgemeinen Bertheidigung des Christenthums ohne Rücksicht auf die biblischen Urkunden“ beginnt und erst nach dieser eine Apologetik des Christenthums mit Rücksicht auf die schriftlichen Urkunden desselben folgen läßt, und hier wird im ersten Abschnitte die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte §. 51 — 58 abgehandelt. Während Francke den Beweis für die Glaubwürdigkeit völlig wegläßt, der doch für seinen Zweck erforderlich war, über-

^{a)} Die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. 1824.

steht Stein die Nothwendigkeit, ehe von der Glaubwürdigkeit die Rede seyn kann, die Echtheit der Evangelien zu beweisen, welche die Voraussetzung von jener ist. Beide sind also in der Unvollständigkeit, jedoch auf verschiedene Weise, sich gleich; es ist, als scheuten sie sich, die Untersuchung in ihrem ganzen Umfange hereinzuziehen, weil sie denn doch fühlten, daß dieser Gegenstand nicht der Apologetik eignet, sondern als Kritik der heiligen Litteratur seine eigene Stelle im Umkreise der theologischen Wissenschaften hat. Gesezt auch, die Apologetik hätte sich auf den historischen oder dogmatischen Inhalt des N. T. speciell einzulassen, so hätte sie doch mit der Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Quelle ebenso wenig sich zu befassen, als die Dogmatik mit dogmenhistorischen und kritischen Forschungen. Das principlose, unbefugte Hereinziehen solcher Untersuchungen aus anderen theologischen Disciplinen in die Apologetik bringt es freilich mit sich, daß man am Ende das Urtheil fällt, die Apologetik sey nur ein „zweckmäßiger Inbegriff des Bedeutendsten aus allen christlichen Disciplinen,“ sofern die integrirenden Theile der Apologetik — eigentlich alle in anderen Disciplinen ihren Ort haben“ a). Und ich möchte nicht mit Drey b) behaupten, daß dieses Urtheil bloß aus der Verwechslung von Apologetik und Apologie hervorgehe, die der Verfasser sich habe zu Schulden kommen lassen. Ich möchte zwar die angeführte Abhandlung „über Apologetik und ihre Litteratur“ von jenem Fehler nicht ganz freisprechen, aber jedenfalls beruft sie sich mit Recht auf „die Apologetik, wie sie gewöhnlich vor uns liegt,“ und die Schuld jenes Vorwurfs bleibt doch zuletzt an unsern Apologetikern selbst hängen. Man braucht nur ei-

a) Tholuck, litterarischer Anzeiger für christliche Theologie 2c. Jahrgang 1831. Nr. 68. S. 541 f.

b) Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. I. 1838. S. 19.

nen Blick in die Darstellungen der Apologetik, die wir besitzen, zu werfen (nur das Werk von Drey macht eine rühmliche Ausnahme), um sich zu überzeugen, daß diesen so vielerlei und so heterogenes zusammenarbeitenden Werken ein klarer und bestimmter Begriff dieser Wissenschaft, durch den sie sich zugleich als selbständig rechtfertigen würde, nicht zu Grunde liegt. Nur hat Tholuc Unrecht, wenn er aus diesem Mangel der gegenwärtig vorliegenden Versuche der Apologetik sofort folgert, die Apologetik an sich habe keinen eigenthümlichen, selbstständig abgrenzbaren Stoff, und endlich den Schluß zieht, also könne sie auf keinen eigenen Platz unter den theologischen Disciplinen Anspruch machen, statt daß er untersuchte, ob nicht die Apologetik besungachtet auf eine Weise aufgefaßt und durchgeführt werden könne, daß sie eine organische Einheit von wirklich zusammengehörigen Elementen bilde und eine eigenthümliche Stelle im Kreise der theologischen Wissenschaften einnehme; und dieß eben ist der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung.

Wenn weder die Christen, als Personen, noch die christlichen Wahrheiten, Lehren, noch die h. Schrift als Gegenstand derjenigen Rechtfertigung und Begründung betrachtet werden können, welche die Apologetik zu Stande bringen soll, so bleibt nichts Anderes übrig, als das Christenthum, die christliche Religion; und dieß ist auch wirklich der eigentliche Gegenstand der Apologetik. Wir können die ganze Apologetik, sofern sie Begründung seyn soll, als den wissenschaftlichen Proceß betrachten, durch welchen ein bestimmtes Urtheil, das Resultat, herbeigeführt werden soll. Das Subject dieses Urtheils hätten wir jetzt: die christliche Religion. Aber was ist das Prädicat dazu? Dieses ist die unbestimmte Größe, das x, welches wir suchen müssen.

Man ist theils aus Enthaltbarkeit, theils aus Begehrlichkeit schon an verschiedene Prädicate gekommen; es

handelt sich darum, dasjenige zu finden, welches den Forderungen der unbefangenen und streng richtenden Wissenschaft entspreche; und es ist voraus zu hoffen, daß dieses, weil die wahre Wissenschaft dem Leben nothwendig harmonisch ist, auch die Ansprüche des praktischen und gemüthlichen Bedürfnisses befriedigen werde. Es wird zur allmählichen näheren Bestimmung des Begriffs der Apologetik dienen, wenn wir auch hier wieder auf das geschichtlich Vorliegende achten, wobei wir, dem natürlichen Zusammenhang zwischen Apologetik und Apologie zufolge, auf die Behandlungsart der Apologie mit reflectiren.

Das geringste Prädicat, das dem Christenthume mit Recht gegeben werden kann, das ihm aber jedenfalls ertheilt werden muß, indem es auch im höchsten mit gesetzt ist, ist der Begriff der Religion:

Das Christenthum ist wirklich Religion. Man sollte nicht glauben, daß dieser Satz je einer Vertheidigung von Seiten der Apologeten bedurft hätte, und doch ist im zweiten Jahrhunderte dieß wenigstens eines von den Hauptthemen der Apologie. Was hieß das *ἑτεροθρησκία* Anderes; als, das Christenthum sey das Gegentheil von Religion? Daß die Apologeten, während sie diesen Vorwurf widerlegen und sagen: „wir Christen sind nichts Anderes als Verehrer des höchsten Herrn und Königs nach dem Vorgange Christi (Arnobius I, p. 14)“; „wir sind nicht gottlos, wenn wir den Einen Ewigen, Unsichtbaren — als Gott ansehen“ (Athenagoras *περὶ εὐσεβείας* p. 10) — daß sie während dessen zugleich einen Schritt weiter gehen und den Vorwurf sofort zurückgeben, das ist der nothwendige Gang der Sache. Denn der dem Christenthum aufgebürdete Vorwurf des Atheismus, der Irreligiösität ist in letzter Beziehung deswegen nichtig, weil, was die Heiden göttlich verehren, „seelenlos und todt ist und die Gestalt (die wesentliche Eigenschaft) eines Gottes nicht hat (Justin d. M. größere Apologie Köln 1686. S. 57). Nun

läßt sich denken, daß diejenigen der Wahrheit die Ehre geben, welche der Lüge die Ehre nicht geben." Tertulian a).

Und so geht denn der Satz: „das Christenthum ist Religion" in den inhaltsvolleren über: die christliche Religion ist die wahre. Nun haben allerdings viele Apologeten gerade die Wahrheit der christlichen Religion sich zum Gegenstande genommen, z. B. Vives, Grotius, Abbadie, deren apologetische Werke schon mit dem Titel: *de veritate religionis (fidei) christianae* das andeuten. Dieß ist aber nicht eben ganz dasselbe mit unserem Satze; denn es ist dabei, wie man aus der Ausführung, wenigstens bey Vives, Mornay ersieht, von Wahrheit der Religionslehre die Rede, d. h. das Subject des Satzes ist bei ihnen nicht die Religion, sondern die Religionslehre. Es liegt die Betrachtung der Religion als eines Wissens zu Grunde, eine Ansicht, welche die neuere deutsche Theologie seit Schleiermacher mit Recht verlassen hat. Wenn dagegen wirklich von Wahrheit der christlichen Religion, nicht ihrer Lehre, die Rede ist, so ist die Meinung dieselbe, wie wenn man von einem Staate sagen würde: das ist der wahre Staat, oder von einer Entwicklung der Kunst: das ist die wahre Kunst; so daß Wahrheit nicht die Angemessenheit eines Begriffes zu seinem Gegenstande, sondern eines Gegenstandes zu seinem Begriff ausdrückt. Wenn behauptet wird, nicht: das Christenthum sey eine wahre Religion, sondern: es sey die wahre Religion, also die ihrem Begriff allein angemessene Religion, so ist vorausgesetzt, daß sie mit anderen Religionen verglichen wird. Mit jenem Satze ist aber nicht etwa schon so viel gesagt, daß die übrigen Religionen falsch, d. h. reine Gebilde des Wahns und aller Wahrheit baar seyen. Es ist das auch

a) *Apologeticus*, ed. Havercamp. 1718. p. 155, c. 15; cf. c. 24: *si non sunt Dei pro certo, nec religio pro certo est.*

gar nicht nothwendig in maiorem gloriam religionis christianae, vielmehr ist der Superlativ des Grotius richtiger: religionem christianam verissimam esse ac certissimam (de verit. rel. chr. II, 1), nur darf damit nicht ein unendlicher Proceß gesetzt seyn, und es muß zugestanden werden, daß der graduelle Unterschied möglicher Weise in einen specifischen, der quantitative in einen qualitativen umschlagen könne.

Als ein höheres Prädicat wird häufig der Begriff der Offenbarung angesehen, so daß der Hauptsatz der Apologetik wäre: die christliche Religion ist Offenbarung, oder: ist geoffenbart. Dieß ist z. B. nach Francke das Thema der Apologetik. Allein es ist nicht zu leugnen, daß „der Offenbarungsbegriff ein mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlicher und deshalb unbestimmter ist“ a), so wie, daß „das Christenthum selbst die Offenbarung als sich durch alle Zeiten herabziehende Thatsache, die Idee derselben als eine immer bekannte anerkennt b).“ Aus diesem Grunde, weil der Begriff der Offenbarung ein Gattungsbegriff ist, der ein weites Gebiet hat und nichts für die christliche Religion Charakteristisches und Specifisches aussagt, war man genöthigt, dem Begriffe durch Attribute eine Wendung zu geben, welche der christlichen Religion einen Vorzug ertheilte. Man bezeichnete die christliche Religion als *revelatio singularis* oder *immediata* oder *supernaturalis*. Ohne diese Ausdrücke darauf anzusehen, ob sie auch wirklich etwas Bestimmtes und Denkbares bedeuten, könnten wir uns damit begnügen, daß jedenfalls die Meinung, die man aussprechen wollte, war: die christliche Religion sey eine Offenbarung κατ' ἐξοχήν, im höchsten Sinne des Wortes.

a) Schleiermacher, zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre gegen das Ende; vgl. Ullmann, Sendschreiben an Strauß, Studien und Krit. 1838, 2. S. 336.

b) Drey, Apologetik S. 7.

Mit dem Begriffe der Offenbarung ist, wenn von Religion gesprochen wird, der Begriff der Göttlichkeit gegeben, und dieß ist eines der gewöhnlichsten Prädicate, welche dem Christenthume gegeben werden: die christliche Religion ist göttlich. So Heubner ^{a)} und Tholuck, während Stein und Köffel, wie viele Andere, die Prädicate der Wahrheit und Göttlichkeit verbinden.

Man versteht übrigens den Begriff der Göttlichkeit auf verschiedene Weise, indem man entweder bloß den göttlichen Ursprung, oder bloß den göttlichen Inhalt des Christenthums beweisen will; daß beides einseitig ist, und daß Ursprung und Inhalt zusammengenommen werden müssen, darin hat Sack vollkommen Recht. Allein mit dem Begriffe der Göttlichkeit selbst ist nichts Unzweideutiges und Specificisches gesagt, so wenig als mit dem Begriffe der Offenbarung, der damit zusammenhängt. Deshalb muß immer hinzugesetzt werden, im eminenten Sinne sey das Prädicat göttlich zu nehmen.

Sehen wir zurück auf das, was wir bisher über den dem Christenthume beizulegenden Eigenschaftsbegriff gehabt haben, so ist es dieses: das Christenthum ist Religion, ja es ist Religion im alleinwahren Sinne oder die wahre Religion; ferner: die christliche Religion ist Offenbarung im höchsten Sinne des Worts, sie ist göttlich in ausgezeichnetester Weise. Das Gemeinschaftliche dieser verschiedenen Formeln ist nichts Anderes, als daß das Christenthum, was es ist, im eminenten Sinne sey, also daß es die absolut vollkommene, die absolute Religion sey (*religio omnibus numeris absoluta*). Hagenbach (Encycl. S. 81) nennt dieß „den hohen Vorzug des Christenthums vor jeder anderen wirklichen oder denkbaren Religion.“ Mit dem Worte „denkbar“ bezweckt er nichts Anderes, als die

a) Artikel: Apologetik in der Encyclopädie von Ersch und Gruber IV. Bd. 1820.

Vorstellung von einem möglichen Uebertroffenwerden des Christenthums durch eine künftige Religion abzuweisen, also den Vorzug des Christenthums von einem relativen zum absoluten zu steigern. Dann ist es aber gerathener, den schwankenden Ausdruck „hoher Vorzug“ gegen den bestimmteren zu vertauschen, den Hagenbach selbst S. 268 braucht: absolute religiöse Dignität des Christenthums.

Wir hätten somit die Glieder des Satzes, den die Apologetik aussprechen soll. Das Subject ist: die christliche Religion, das Prädicat: die absolute Religion, und die Copula ist die Apologetik selbst, denn sie ist eben der wissenschaftliche Proceß, der die christliche Religion als die absolute erweisen soll. Der Begriff der Apologetik hat sich uns also von seiner anfänglichen Unbestimmtheit aus, als wissenschaftliche (Vertheidigung) Begründung der christlichen Sache, dahin bestimmt, daß sie sey wissenschaftlicher Erweis der christlichen Religion als der absoluten Religion.

Die Aufgabe der Apologetik ist uns jetzt gegeben; das Thema lautet: das Christenthum ist die absolute Religion.

Die Hauptfrage ist nun: wie läßt sich dieser Satz beweisen? Es handelt sich um die Ausführung oder um den Gang, die Methode. Daß die Sache nicht gerade auf der Hand liegt, können wir schon aus dem Umstand abnehmen, daß Kleuker in seiner theologischen Encyclopädie so weit geht, als den ersten der drei Haupttheile der Apologetik die Wissenschaft des Beweises, d. h. die Methodenlehre der Apologetik, aufzustellen, worauf der Beweis selbst und endlich die Rechtfertigung des Beweises folgen soll. Es ist klar, daß nur der zweite Theil in die Apologetik selbst fallen kann, während der erste jenseits, der letzte diesseits derselben fällt; aber hier haben wir es allerdings mit der Theorie des Beweises zu thun. Reflectiren wir einmal auf das Thema, ob sich nicht analytisch aus demselben der Weg finden läßt, auf welchem zu

demselben zu gelangen ist; wir haben am Thema nur eine Forderung, vielleicht aber läßt sich daraus die Art und Weise entwickeln, wie sie erfüllt werden kann. Das Christenthum ist die absolute Religion. Wenn wir den Begriff des Christenthums und den der absoluten Religion hätten und wir würden beim Zusammenhalten beider finden, daß sie sich decken, so hätten wir mathematisch bewiesen, was zu beweisen war.

Nun der Begriff des Christenthums muß sich finden lassen, denn es ist ja etwas historisch Gegebenes; von Religion läßt sich endlich auch eine Definition geben, denn Religionen gibt es viele, und da kann, wie man sagt, durch Abstraction und Reflexion der Gattungsbegriff ermittelt werden. Aber absolute Religionen kann es nun einmal nicht mehrere geben, also kann man auch nicht durch Abstraction einen Gattungsbegriff der absoluten Religion finden. Es fehlt uns somit der Hauptbegriff, und es läßt sich schon vermuthen, daß eine bequeme mathematisch-dogmatische Beweisführung für unser Thema nicht thunlich ist.

Sehen wir zu, wie die Apologetiker und Apologeten es gewöhnlich angreifen! Stein und Heubner, die sowohl in Beziehung auf die Gliederung der Apologetik im Ganzen (Kritik aller Offenbarung, Kritik der außer-biblischen Offenbarungen, Beweisführung für die Göttlichkeit des Christenthums), als in-Betreff der Anordnung des dritten Theils im Besonderen so ziemlich harmoniren, nehmen folgenden Gang: sie stellen, nach einer Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der Urkunden christlicher Offenbarung, zuerst die Erklärungen Jesu über seine Person als außerordentlichen Gesandten Gottes, über seine Lehre als eine göttliche zusammen und suchen sodann die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen Jesu zu beweisen aus dem, was Jesus an und für sich war und that (Charakter, Plan, Lehre), und aus dem, was Gott für ihn und seine Sache that.

Es fällt in die Augen: wir haben die storrische Schule vor uns; denn dieser Gang der Apologetik ist im Ganzen derselbe, den die storrische, in der That sinreich angelegte und consequent durchgeführte Einleitung zur Dogmatik §. 1 — 15' nimmt, nur daß Storr ausgesprochener Weise zuletzt darauf ausgeht, die göttliche Auctorität und normative Dignität der Bibel (und zwar der ganzen) zu erweisen, während Jene nicht die Göttlichkeit der Bibel, sondern die der christlichen Religion zuletzt im Auge haben, was immerhin zweierlei ist. Ferner fehlen bei Storr die philosophischen Erörterungen über Offenbarung überhaupt und die Kritik der außerbiblischen Offenbarungen, Partien, deren Nothwendigkeit in dieser ihrer Voranstellung bei Stein und Heubner nicht gehörig motivirt sind.

Der ganze Plan der Apologetik ist hier offenbar nicht aus Einem Gusse, nicht von Einem Hauptgedanken beherrscht. Es handelt sich um verschiedene Beweisgründe, welche die Göttlichkeit des Christenthums darthun sollen. Hier ergibt sich sogleich, wenn wir von mehreren Beweisgründen reden hören, ein Bedenken gegen diese Mehrheit. Wozu sollen denn mehrere Beweisgründe nöthig seyn? An Einem haben wir genug, wenn er die rechte Art hat. Oder sollen mehrere Beweise, von denen keiner, für sich genommen, Stich hält, in ihrer Gesammtheit etwas gelten? Und abgesehen davon, ist es denn überhaupt möglich, eine Wahrheit auf mehrfache Art so zu beweisen, daß die Wahrheit doch nur eine und dieselbe bleibt? (Mathematische Sätze ausgenommen.) Es ist eine Einsicht, welche die neuere Wissenschaft mit Recht festhält, daß die Wahrheit nicht unabhängig ist von der Art, wie man zu ihr gelangt, daß der Inhalt mit der Methode Eins ist, daß jeder Gegenstand nur Eine ihm angemessene Methode hat.

Sagt doch auch N i s s c h, System der christlichen Lehre §. 32: „der Beweis dafür, daß die Grundwahrheit, von

welcher alle Lehren ihre christliche Eigenthümlichkeit erhalten, göttliche Wahrheit sey, ist — entweder gar nicht vorhanden, oder nur Einer.“ Und doch ist in der Apologetik von mehreren argumenta, Kriterien, oder wie man will, die Rede, und zwar ist man seit langer Zeit allgemein darüber einverstanden, daß sie in zwei Classen zerfallen, nämlich in „innere und äußere“ Beweisgründe. Schon Hugo Grotius macht diesen Unterschied; er will (de verit. rel. chr. II, 1) beweisen, daß die christliche Religion „die wahrste und gewisseste sey,“ und sagt, nachdem er Einiges aus dem Leben Jesu angeführt hat (c. 8): et haec quidem ex factis ipsis veniunt argumenta, veniamus ad ea, quae veniunt ex natura dogmatis.

Die inneren Gründe (quae religioni sunt intrinseca, wie Grotius ebenfalls sagt, im Gegensatz gegen factorum testimonia) sind diejenigen, welche sich aus dem Wesen der christlichen Religion an und für sich ergeben. Sie bestehen bei Grotius in der Vortrefflichkeit der verheißenen Belohnung (II, 9 u. 10), in der Heiligkeit der Gebote (II—17) und in der bewundernswürdigen Art ihrer Ausbreitung (18—22). Hier ist das Christenthum vorzugsweise als etwas Ethisches gefaßt, es muß aber auch als etwas Theoretisches betrachtet werden, und dann lautet der innere Grund etwa so: „die hellenische Wahrheit unterscheidet sich von der unsrigen, wenn sie auch an demselben Namen Theil hat, in Beziehung auf die Tiefe der Einsicht, auf die Gültigkeit des Beweises und auf die göttliche Kraft.“ Clemens Alex. Strom. I, 20. Wenn Stein §. 69 behauptet, daß „in älteren Zeiten die äußeren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums ausschließlich für die einzigen gegolten haben“, so ist dieß wenigstens insofern nicht ganz gegründet, als selbst die ältesten Apologeten sich, wo nicht für die Göttlichkeit des Christenthums, so doch für die ausschließliche Wahrheit desselben auf innere Gründe zu berufen pflegten.

Tertullian z. B., in seinem Apologeticus, beginnt die positive Beweisführung für die christliche Religion c. 17 damit, daß er zeigt, die Christen verehren nur den wahren Gott, dem die Seele Zeugniß gebe. Und hieran schließt sich seine Schrift de testimonio animae an, wo er auf das Zeugniß der unbefangenen und unverdorbenen Seele insofern sich beruft, als er zu zeigen versucht, daß eine solche Seele unbewußt eine Christin sey, d. h. die Grundgedanken des Christenthums in sich enthalte a). Wenn Clemens von Alex. die Fortentwicklung der *πλοσις* zur *γνώσις* behauptet, so ist dieß zugleich der Gedanke eines innern Beweises für die christliche Wahrheit.

Doch um uns nicht in Erörterungen zu verlieren, die nicht sowohl hierher, als in eine förmliche Geschichte der Apologie gehören möchten, sey nur noch dessen gedacht, daß der bei den platonisch gebildeten Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts gewöhnlichen Voranstellung des Begriffs von *Logos* nichts Anderes zu Grunde liegt, als der Versuch eines Beweises aus der innern Vernunft und Wahrheit der Sache.

Wenden wir uns von diesen Apologeten zu den älteren

- a) Ähnlich äußert sich Arnobius (adv. gentes II. Anfang): An alla est religio verior, officiosior, potentior, inestior, quam Deum principem nosse, scire Deo principi supplicare etc.? Dieß ist doch wohl wenigstens ein Anlauf zu einem Beweise für den christlichen Monotheismus aus seiner innern Beschaffenheit. Ebenso wenn er fortfährt: Da verum iudicium, et haec omnia circumspiciens, quae videmus, magis an sint Dii caeteri dubitabit, quam in Deo cunctabitur, quem esse omnes naturaliter scimus. Eine offenbare Berufung auf die innere Wahrheit der christlichen Lehre findet sich z. B. auch in den Worten Theodoret's (dritte Rede S. 524): *παράθετε τὰ κατ' ὑμῖν περὶ τῶν ἀσωμάτων μὲν, γεννητῶν δὲ, φύσεων μυθολογούμενα τοῖς κατ' ἡμῖν περὶ τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων λεγομένοις — καὶ λογισμῶ τῷ σώφρονι διακρίνατε, πότῃρα τούτοις ταῖς ἀσώτοις οὐσίαις ἀρροδιώτερα.*

Theologen unserer protestantischen Kirche, so vertritt bei ihnen die Stelle der innern Beweise das *testimonium spiritus s. internum*. Dieses wurde als Zeugniß für die Göttlichkeit der Schrift aufgefaßt, während es später für die Göttlichkeit der christlichen Lehre in Anspruch genommen wurde. Wesentlich war jedenfalls, daß dieses Zeugniß des h. Geistes eine zweifellosen Glauben und Ueberzeugung wirkende, rein subjective, unmittelbare Erfahrung seyn sollte; vgl. Francke S. 40: „Unter den innern Beweisen hat man die Beweise verstanden, die theils von der Wahrheit der Lehre selbst, theils von den seligen Erfahrungen hergenommen wurden, die man von jeher über ihre Vortrefflichkeit gemacht hat, und das besondere Gefühl derselben ein inneres Zeugniß des göttlichen Geistes von der Wahrheit derselben genannt.“ Allein es ist wohl zu erwägen, ob eine Berufung auf innere Erfahrungen in dieser Form in der Wissenschaft statthaben kann. So wenig es in einer Rede, welche überzeugen soll, angeht, den Mangel an klarer Entwicklung der Sache durch salbungsvollen Ton zu ersetzen, oder bei einer Disputation, die Hand aufs Herz zu legen, statt die Gründe des Gegners gründlich zu widerlegen, ebenso wenig haben „selige Erfahrungen“ in der Apologetik etwas zu bedeuten. In einer Apologie ist eine Appellation dieser Art am Platze, aber die Apologetik ist wissenschaftlich oder soll es wenigstens seyn, und was in ihr eine Stelle einnehmen soll, muß ein Wissen seyn und nicht ein Empfinden und Fühlen. Darum ist aber jenes Zeugniß des Geistes, jene innere Erfahrung nicht ganz ohne Bedeutung für die Apologetik. Das ist schon aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil die innere Erfahrung der einzige Weg ist, auf welchem die christliche Ueberzeugung und der Glaube ursprünglich entstehen kann. Das Gefühl ist allerdings der Boden der Religion und zwar so, daß es nicht dem Wissen geopfert werden und in ihm je aufgehen soll; das kann es auch

nicht. Wohl aber soll sich der Geist über sein Gefühl klar werden, er soll es ergründen. Diese Thätigkeit gehört der Wissenschaft an. Und so soll und muß auch die innere Erfahrung von der Vortrefflichkeit des Christenthums, der Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 4) wissenschaftlich begriffen werden, und dieß geschieht durch die wissenschaftliche Erforschung des Wesens der christlichen Religion. Nur haben dann solche Erörterungen ihren Platz nicht in der Apologetik, sondern in der Dogmatik und Ethik; denn die Darlegung der christlichen Wahrheit in ihrer ganzen Ausbreitung, nach Grund und Zusammenhang, ist zugleich der Beweis seiner Vortrefflichkeit, Göttlichkeit, oder wie man sich ausdrücken mag. Also das testimonium spiritus s. gehört nicht in die Apologetik; weil es nicht Wissen ist; wird es wissenschaftlich begriffen, so gehört diese begriffliche Verständigung darüber wieder nicht in die Apologetik, weil und sofern dieselbe in das Einzelne des Systems christlicher Lehre eingeht, was schon über die Apologetik hinausliegt. Bloß insofern fällt diese wissenschaftliche Verständigung in die Apologetik selbst, als sie bei dem allgemeinen Begriffe der christlichen Religion stehen bleiben kann.

Und so verhält es sich denn mit allen innern Beweisen. Sie sind theils von dem Inhalte der christlichen Religion genommen, theils von ihrer Form, soweit man beides in der Betrachtung trennen kann. Sie können nur insofern in die Apologetik aufgenommen werden, als sie zu der allgemeinsten Charakteristik der christlichen Religion, zum Begriffe der christlichen Religion wesentlich gehören, und dieß ist mit den von der Form (Einheit von Lehre und Geschichte, Popularität u. dgl.) ausgehenden Momenten eher der Fall, als mit dem vom Inhalte ausgehenden, denn diese greifen sogleich ins Einzelne der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ein. Jedenfalls aber muß sich erst noch im Folgenden ergeben, an welcher Stelle und

in welcher Weise jene Momente der Apologetik anheimfallen.

Wir kommen sofort an die „äußeren Gründe“, *factorum testimonia*, wie Grotius sie nennt; man hat sie auch schon, gegenüber dem innern Zeugnisse des h. Geistes, das *testimonium spiritus s. externum* genannt ^{a)}.

Stein unterscheidet §. 69 äußere Beweise im engern und im weitern Sinne, indem er unter den ersteren Wunder und Weissagungen versteht, unter den letzteren alles das, „was Gott in verschiedenen Zeiten und unter ganz besonderen Umständen zur Empfehlung des Christenthums thun wollte.“

Nach Heubner bestehen die äußeren Beweise (für die göttliche Sendung Jesu) in demjenigen, was Gott für Jesus that (sichtliche göttliche Auszeichnung dieses Einen vor allen Menschen) theils vor seiner Erscheinung auf der Erde, theils während seiner irdischen Lebendthätigkeit, theils nach seinem Tode.

Unter die äußeren Beweise im weiteren Sinne gehört, nach Stein, der von Planck so benannte historische Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, welcher nachweisen soll, daß der Plan zur Stiftung der christlichen Religion, vermöge der historischen Umstände, sich ohne göttliche Erleuchtung nicht hätte bilden können. Vollkommen entsprechend ist diesem Gedanken die Berufung auf die Erhaltung und Verbreitung des Christenthums trotz aller Hindernisse und Kämpfe, sofern diese nur durch außerordentlichen Beistand Gottes erklärbar seyn soll. Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Geschichte der Apologie und Apologetik hindurch, wie denn Justin, Tertullian, Origenes, Eusebius so gut als Marsilius Ficinus und Hugo Grotius ihn ausführen. Namentlich Eusebius führt *praepar. evang.* I, 4 unter den „Kennzeichen der gött-

a) Francke, Entwurf der Apol. S. 185.

lichen (eigentlich gottesvollen, ἐυδίων) und unaussprechlichen Macht unseres Heilandes" das siegreiche Plaggreifen des Christenthums in der Welt an. Und bei Grotius lautet der Beweis so: „Da die lange Fortdauer und die weit ausgebreitete Fortpflanzung der christlichen Religion von keiner menschlichen Wirksamkeit abgeleitet werden kann, so folgt, daß sie den Wundern zuzuschreiben ist; oder wenn Jemand leugnet, daß es durch Wunder geschehen sey, so ist eben der Umstand, daß eine solche Erscheinung ohne Wunder solche Kraft erhalten hat, für größer anzusehen, als jedes Wunder.“ De verit. rel. chr. II, 22. Diesen Gegenstand betreffend, so ist bekannt, daß die neuere Behandlung der Geschichte jenes Wunder natürlich zu erklären sucht, wozu namentlich Gibbon den Anstoß gegeben hat. Jedenfalls wäre es einseitig, wenn man bloß die siegreiche Ausbreitung in den ersten Jahrhunderten als Beweis göttlicher Kraft und göttlichen Ursprungs der christlichen Religion behandeln wollte. Ebenso gut muß auch die Umwandlung des antiken Cultus in einen christlichen, die wissenschaftliche Ausbildung eines christlichen Lehrbegriffs gegenüber der nichtchristlichen Wissenschaft u. dergl. als Beweis außerordentlichen göttlichen Eingreifens betrachtet werden, kurz die ganze Kirchengeschichte. Und es ist auch wirklich so: die Apologie darf und soll die ganze Kirchengeschichte oder, wenn man will, die Weltgeschichte seit dem Auftreten des Christenthums als Zeugniß, nur nicht gerade für außerordentliches Eingreifen Gottes, wohl aber für die einzige Würde und Kraft der christlichen Religion geltend machen, und zwar ist dieß ein sehr reichhaltiger Stoff für sie. Vergl. z. B. Stirn's Apologie im 8. u. 9. Briefe. Aber wenn Stein §. 86 und Sack im Abschnitte von den Wirkungen des Christenthums S. 375—424 die ganze Kirchengeschichte ausbeuten, um „die Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu“ (Stein) oder „die göttliche Kraft des Christenthums“ (Sack) dadurch zu

zeigen, so ist dagegen Einsprache zu thun. Denn etwas Anderes ist Apologie und etwas Anderes Apologetik. Letztere will eine Wissenschaft seyn im Kreise der Theologie; sie darf also nicht in das Gebiet einer andern theologischen Wissenschaft übergreifen und muß namentlich der Kirchengeschichte lassen, was ihr angehört. Uebrigens ist in Beziehung auf die Ausbreitung der christlichen Religion und ihren Sieg über die nichtchristliche Welt zu bemerken: wenn sie, was die neuere Wissenschaft der Geschichte postulirt, erklärbar ist, so ist sie es durch die Wahrheit, daß die nichtchristliche Welt für das Christenthum prädisponirt war. Somit liegt die letzte Erklärung jener Thatsache nicht sowohl (um mit Heubner zu reden) in demjenigen, was Gott für Jesus that nach seinem Tode, als in demjenigen, was Gott vor seiner Erscheinung auf der Erde für ihn that. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen.

Momente, welche die Person Jesu unmittelbar angehen, sind die Wunder und Weißagungen Jesu. Die letztern haben zu ihren Gegenständen theils den Tod und die Auferstehung Jesu, theils seine Apostel, theils sein Volk, theils das ganze menschliche Geschlecht. So verschiedenartig diese Gegenstände zu seyn scheinen, so ist doch ihre Einheit nicht zu verkennen: sie liegt darin, daß alle sich auf das Reich Gottes beziehen und bloß vermöge dieser Beziehung in den weißagenden Reden vorkommen. Denn der Tod Jesu z. B. ist nur insofern Gegenstand der Weißagung, als das Samenkorn in die Erde fallen muß und sterben, wenn es viele Frucht bringen soll (Joh. 12, 24), und von den Völkern ist nur insofern die Rede, als einst Eine Heerde und Ein Hirte seyn wird (Joh. 10, 16). Dieß führt auf das Resultat, daß Jesus, sofern er Stifter der christlichen Religion ist, auch Prophet sey; es ist derselbe Gedanke, den Drey S. 29, besonders S. 242 ff. gut ausführt: „Der Stifter einer weit zu verbreitenden, und noch mehr einer zur Allgemeinheit bestimmten, der

Stifter einer Religionsgemeinschaft, die auf Jahrtausende, ja auf ungemessene Zeiten dauern soll, darf die die Gemeinschaft vermittelnde Lehre nicht auf Gerathewohl aussprechen, und wenn er sie ausgesprochen, sie nicht in einem auf keiner bestimmten Anschauung ruhenden, also blinden, Vertrauen auf Gott ihrem günstigen Geschick überlassen; er muß zum Behufe sowohl ihrer Dauer, als ihrer Wirksamkeit Anstalten begründen und des Erfolges derselben, wie ihres Sieges über jeden Widerstand gewiß seyn; er muß also in die Ferne, wie in die Nähe, und in die Zukunft, wie in die Gegenwart, sehen, er muß Prophet seyn." Somit fällt der Beweis aus den Weißagungen Jesu zusammen mit dem Gedanken, daß Jesus der Stifter der absoluten Religion ist.

Bei den Wundern unterscheidet man gewöhnlich das an Jesu und das durch Jesum Geschehene, namentlich Auferstehung und Himmelfahrt als Thaten Gottes für Jesus nach seinem Tode, und Wunder Jesu als Thaten Gottes während der irdischen Lebenshätigkeit Jesu (Heubner). Allein es hat keine wesentliche Bedeutung, die Wunder Jesu von denen an Jesus so zu trennen; denn jene heißen ebenso gut „Kräfte und Zeichen, welche Gott durch ihn gethan hat“, als andererseits Jesus in Beziehung auf die Auferstehung von sich sagt, er habe Macht, das Leben zu lassen, und Macht, es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18. Also in Beziehung auf das wirkende Subject verschwindet der Unterschied, und Verschiedenheit der Zeit ist ohne Bedeutung; somit fallen jene zwei Classen der Wunder in Eine zusammen.

Wie nun Jesus selbst zum Beweise, daß er derjenige sey, der da kommen solle, sich auf seine Wunderthaten berief (Matth. 11); wie den Aposteln die Auferstehung ihres Herrn der Grundstein ihres Glaubens, seine *δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα* die göttliche Beglaubigung Jesu als des Messias waren, so gelten durch die ganze Geschichte der Apologie hindurch die Wunder als Hauptbeweise für das

Christenthum. Origenes z. B. nennt als den eigenthümlichen Beweis für das Christenthum den Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2), wobei er unter Kraft eben nur Wunderkräfte und Thaten versteht (c. Celsum I, 2) a).

Die weitläufigen Acten über die Wunder sind noch lange nicht geschlossen, und es kann keine Frage seyn: die Apologetik darf hier nicht dogmatisirend verfahren, sie muß der Kritik ihren Spielraum lassen. Den Begriff des Wunders betreffend, so wird das Merkmal einer Suspension der Naturgesetze neuerdings allgemein verabschiedet, und das Wunder als zum Ganzen der Naturordnung gehörig betrachtet. Ob aber das Wunder deshalb ein bloß relatives sey, d. h. ob es aus Naturkräften und Naturgesetzen bloß einstweilen, oder ewig und schlechthin unerklärbar sey, das ist die obschwebende Frage. Angenommen aber, der Begriff des Wunders, als einer aus den Gesetzen der Natur und Geschichte schlechthin unerklärlichen Wirkung göttlicher Thätigkeit, sey ein wahrer und realer, so bleibt die Beweis kraft immer noch problematisch, sofern beweisende Wunder von nichtbeweisenden nicht durch ein inneres Merkmal zu unterscheiden sind b). Als Unterscheidungszeichen wird nur etwas dem Wunder selbst Außerliches, sein Erfolg und Zweck, geltend gemacht, z. B. „die Zeichen und Wunder Christi hatten zur Frucht nicht die

a) Nach Arnob. adv. gentes I. p. 24 ist für den Satz, daß Christus Gott sey, nulla maior comprobatio, quam gestarum ab eo fides rerum, quam virtutum novitas etc. Ebenso Eusebius demonst. ev. III, 4: ὄσων καὶ ὄλων, σὺν ἀνθρώποις τὰς διατριβὰς πεποιημένος, παραδόξων γέγονε ποιητῆς ἔργων, ταῦτα τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος τὰ τεκμήρια. Grotius V, 2: neque enim potest Deus dogmati per hominem promulgato auctoritatem efficacius conciliare, quam miraculis editis.

b) Dies ist gemeint, wenn Arnobius als Einwendung der Heiden anführt: magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit (p. 25), und ebenso Origenes: πῶς οὐ σθένιον, ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔργων τὸν μὲν θεόν, τοὺς δὲ γόητας ἠγείσθαι; c. Cels. II, 50.

Verführung, sondern das Heil der Seelen." Origenes gegen Celsus II. 51 f. Dieß fällt zusammen mit der Regel, welche schon im Pentateuch dem israelitischen Volke in Beziehung auf Wunderthaten von Irrlehrern, Verführern gegeben ist: Wenn ein Prophet oder Träumer in deiner Mitte auftritt und dir ein Zeichen gibt, das in Erfüllung geht (ein Mann, der dir sagt: wir wollen andern Göttern nachgehen und sie verehren), so sollst du auf die Worte dieses Propheten oder Träumers nicht hören — denn Jehovah, euer Gott, will euch nur auf die Probe stellen, um zu erfahren, ob ihr ihn liebet mit ganzer Seele. V. Mos. 13, 2—4. Somit ist das Wunder nicht an und für sich, sondern nur vermöge seines Zusammenhanges mit einer Lehre oder sittlichen Richtung, welche schon zum Voraus für wahr und recht anerkannt ist, als beweisend zu erkennen. Wenn die Wunder mittelst der Lehre, aber zuvor die Lehre mittelst der Wunder beurtheilt werden soll, so ist das einfach ein Kreis im Beweise a). Unbestreitbar ist, daß, wie im Leben das Wunder nicht mehr den Glauben bewirkt, so auch in der apologetischen Wissenschaft das Wunder nicht als ein selbständiges Beweismittel auftreten kann. Steht es doch anerkanntermaßen gegenwärtig so, daß, wer das Christenthum als die Offenbarung *κατ' ἐξοχήν* anerkennt, entweder mit Rousseau ungeachtet der Wunder glaubt (also quoique, nicht parceque), oder wenigstens um der eigenthümlichen geistigen Würde und Stellung Christi willen auch noch eigenthümliche Kräfte in ihm in Beziehung auf die Natur voraussetzt. Die Wunder sind also vielleicht auch mit ein Moment, das zum

a) Pascal, *Pensées sur religion*, XXVII: Il faut juger de la doctrine par les miracles: il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles: et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai, mais cela ne se contredit pas. Ein Widerspruch ist es freilich nicht, wohl aber ein Cirkel.

Christenthum als der absoluten Religion gehört und aus dem insofern theilweise auch eine Anerkennung desselben als solcher sich ergeben kann, aber sie können kein Hauptbeweismittel abgeben.

Doch damit sind wir der Sache noch nicht ganz auf den Grund gekommen: es ist eine unleugbare Thatsache, daß in der Periode der Stiftung des Christenthums, auf dem ursprünglichen Boden desselben, das Wunder eine ganz ausgezeichnete Ueberzeugungskraft gehabt hat. Was Nikodemus zu Jesu sagt: wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sey denn Gott mit ihm (Joh. 3, 2), das ist der Ausdruck der allgemeinen Meinung gewesen. Woher das? Gewiß konnte nur ein Israelite diese Sprache führen, und diese Bemerkung erklärt uns die Erscheinung. Der Israelite war zum Glauben an Jesus wegen seiner Wunder geneigt, weil man von dem Messias zum Voraus erwartete, daß er, wie durch prophetischen Lehrgeist, so durch ausgezeichnete Wunderkraft sich beglaubigen werde. Somit führt uns der Wunderbeweis in letzter Beziehung auf die Vorbereitung des Christenthums oder, wie Heubner und Stein sagen, auf das, „was Gott für Jesus that vor seiner Erscheinung auf Erden.“

Wir haben bisher noch nichts gefunden, was den wissenschaftlichen Beweis, welchen die Apologetik führen soll, selbständig zu führen geeignet wäre, indem die herkömmlichen Beweise theils jenseits der Apologetik fielen, theils nur als begleitende Momente, nicht aber als selbständige Mächte anstreten konnten. Da wir nun bei dem letzten Punkte angekommen sind, der gewöhnlich noch als Inhalt der Apologetik gilt, so stellt sich das Dilemma: entweder liegt in diesem Punkte der wahre Gehalt der Apologetik, oder es ist dieser nirgends zu finden, d. h. die Apologetik ist keine Wissenschaft.

Es ist also die Vorbereitung des Christen-

thumß, von der es sich fragt, ob sie nicht das Hauptbeweismittel enthalte, das wir suchen. Schon der Umstand erregt ein gutes Vorurtheil, daß das N. T. selbst auf seine Vorbereitung, nämlich durch das A. T., wo nicht das Hauptgewicht, so doch ein bedeutendes Gewicht legt; selbst das Wunder beweist ja, wie wir gesehen haben, auf neutestamentlichem Standpunkte nur, sofern es ein wesentlicher Zug in dem auf Weissagung beruhenden Bilde des Messias ist. Es bedarf hier keiner nähern Nachweisung, wie wesentlich dem Bewußtseyn Jesu und seiner ersten Jünger der Beweis aus der Weissagung war. Ebenso bedeutend ist die Rolle, welche die messianische Weissagung bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte spielt.

„Durch die ältesten Urkunden der Juden ist diese Secte (die christliche Gemeinde) unterstützt.“ Tertull. Apol. 21. Drigenes nennt I, 49 gegen Celsus die Thatsache, daß Jesus „geweissagt worden von den Propheten der Juden, Moses und denen nach seiner Zeit oder auch vor Moses,“ die beste Bestätigung seiner Sache. Allein wenn wir die Art etwas näher ins Auge fassen, wie man diesen Beweis ausführte, wie man messianische Weissagungen anerkannte, so müssen wir wieder bedenklich werden und besorgen, es möchte am Ende auch diese Basis der Apologetik wieder entschwinden; denn in der That wird die Kritik hier stark gereizt.

Wenn z. B. Eusebius in seiner *demonstratio evangelica*, besonders im 6. bis 10. Buche nachzuweisen sucht, wie das Leben Jesu mit allen seinen Einzelheiten, selbst das Gehen auf dem See und dergl. nicht ausgenommen, im A. T. aufs genaueste geweissagt sey, wenn Staudenmaier (Encycl. S. 463) behauptet, „beinahe jedes Wort, jede That, jede Handlung Jesu, jedes Schicksal, jede Begebenheit sey eine Erfüllung alter Weissagungen gewesen“ (wobei dem A. T. nothwendig Gewalt angethan werden

muß), so ist eine Reaction natürlich und nothwendig, welche dann auf das entgegengesetzte Extrem führt und die messianische Weissagung schlechthin leugnet.

Doch beides ist gleich falsch, und wir können uns, was sehr anzuerkennen ist, auf die in unserer Zeit bereits zu einer Macht gewordene vernünftige Behandlung alttestamentlicher Weissagungen stützen. Eine Hauptfrage nämlich, welche hier zur Sprache kommt, inwiefern der Exegete durch die Anwendung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. gebunden sey, wird neuerdings so ziemlich allgemein auf eine Weise beantwortet, bei welcher die wissenschaftliche Forschung freien Raum gewinnt. Es wird allgemein anerkannt, daß die Schriftsteller des N. T. Worte des alten in der Regel nach dem Gedächtnisse, ferner meistens nach der recipirten griechischen Uebersetzung anführen, endlich daß sie hier und da von exegetischen Traditionen sich leiten lassen, so daß (was freilich noch nicht allgemein Zustimmung hat) hin und wieder eine unrichtige Auslegung des N. T. im neuen vorkommt, indem gewisse Stellen des A. T. auf den Messias bezogen werden, welche nach der historisch-pragmatischen Erklärung eine messianische Beziehung ursprünglich nicht haben. Man unterscheidet deshalb ziemlich allgemein zwischen Aussprüchen, welche im engeren, und solchen, welche im weiteren Sinne messianisch seyen, mag man nun die letzteren indirecte, typische Weissagungen und ihre messianische Deutung im N. T. eine Anlehnung, Anwendung nennen, oder wie man will. Die Regel für die Exegese ist jedenfalls, die Worte psychologisch-geschichtlich aufzufassen, um den klaren, bewußten und gewollten Sinn derselben zu entdecken. „Die Pflichten,“ sagt de Wette mit Recht, „können einander nicht widerstreiten, und es kann keine Pflicht gegen die h. Schrift geben, welche uns nöthigte, gegen unser besseres (exegetisches) Wissen und Gewissen zu erklären.“ Ist exegetisch ausgemacht, daß ein als messianisch angeführ-

tes Wort vom Verfasser nicht in unmittelbarer Beziehung auf den Messias gesprochen seyn kann, so kann es, wie de Wette schön gezeigt hat, immerhin seyn, daß das Unbewusste, welches dem klaren und beabsichtigten Gedanken entweder zu Grunde liegt, oder seine Folge ist, messianischen Gehalt hat. Aber das eben ist dabei festzuhalten, daß die messianische Beziehung eine unbewusste, unbestimmte, nur ganz allgemeine ist ^{a)}. Dadurch unterscheidet sich diese Erklärungsart, welche auch pneumatische genannt worden ist (Beck, Tholuck), von der allegorischen, welche außer dem historischen Sinne noch einen andern als bewußten und beabsichtigten finden will, wodurch die Gesetze des geistigen Lebens suspendirt werden und das historisch richtige Verständniß unmöglich wird (vgl. auch Batke, die Religion des N. T. I, 161).

Uebrigens mit den nur indirect oder mittelbar messianischen und vollends mit den nur angeblich messianischen Stellen zurechtzukommen, ist Sache der Bibelforschung. Hier haben wir es nach diesen Vorbemerkungen nur mit den direct messianischen Aussprüchen zu thun und über den Gehalt eben dieser Stellen bahnt sich ebenfalls sichtbar eine allgemeine Verständigung an.

Statt daß man nämlich früher die bestimmten Einzelheiten des Lebens, der Person, des Werkes Christi im N. T. geweissagt fand, ist in der neueren Theologie die Richtung die überwiegende geworden, nur die allgemeine

a) Man vergleiche die Abhandlungen von Umbreit, Vorwort zu christologischen Beiträgen in theol. Studien u. Krit. 1830, 3. Bd., über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung. Tüb. Zeitschrift 1831, 3. S. 74 ff. Bleek, über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. Theol. Stud. u. Kr. 1835, 2. S. 441 ff. de Wette, über die erbauliche Erklärung der Psalmen 1836. Tholuck, das N. T. im N. Testamente zum Commentar über den Hebr. Brief. 1836. Erste Abhandlung.

sten Züge des Messiasbildes in der bewußten messianischen Weissagung anzuerkennen. So kann denn auch der messianischen Erwartung der Ehrenname einer Weissagung mit Recht beigelegt werden, den sie sonst gegen den Namen Wahrsagerei vertauschen müßte, wenn sie nämlich in der That Einzelheiten und Zufälligkeiten der Zukunft enthielte. Und zwar ist jener allgemeine Inhalt der messianischen Weissagung von der Art, daß er dem Bestreben der Wissenschaft, Gegebenes zu begreifen, entgegentritt; er ist nämlich nichts Anderes, als die ideell gedachte Vollendung der israelitischen Theokratie oder „die vollendende Höhenstufe derselben.“ Es ist also nicht ausschließlich, ja nicht einmal vorzugsweise nur der Messias, als einzelne Person, was Gegenstand der messianischen Weissagung ist, vielmehr ist der Grundgedanke des Messianismus die Theokratie als ideale, zu welcher sich dann die Erscheinung Jehovah's Jes. 40, 3. 5. 10; die Ausgießung des Geistes Joel 3, 1; Zachar. 12, 10; die allgemeine Verehrung des Einen wahren Gottes Micha 4, 2; Zach. 8, 22; 14, 9; die Herrlichkeit des letzten Tempels Hagg. 2, 8; Micha 4, 1; der neue, zugleich ewige, Bund Jerem. 31, 31 ff. 32, 40; Jesaias 55, 3; die Blüthezeit Jerusalems Jes. 65, 19; der große König aus David's Stamme Jes. 11, 1 f.; Micha 5, 1; Zach. 9, 9 u. s. w. nur als Momente verhalten, indem jedes Merkmal der bestehenden Theokratie als in der messianischen Zeit vollendet gedacht wurde, wobei bald dieses, bald jenes im Bewußtseyn des Propheten hervortrat. Die messianische Zeit ist eine ideale Zukunft, aber im jüdischen Nationalgeiste vorgestellt, d. h. mit theokratischen Farben ausgemalt; die einzelnen messianischen Vorstellungen sind „Steigerungen und Verklärungen theokratischer Ideen“ a). Das Bewußtseyn des

a) Vergleiche Kitzsch, System der christl. Lehre S. 85 Anm. S. 82. 3. Ausg.: „Prophetie — ist — Darstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche — auf die Vollendung der göttli-

echten Israeliten mußte zusammenfallen mit dem theokratischen Bewußtseyn, denn die Rationalität war eben das theokratische Volk; nun das Volk ideal gedacht, das ideale Israel als Einheit einer Person vorgestellt, ist eben der Messias, oder der Messias ist die ideale Personification des israelitischen Volkes. Wird die messianische Weissagung so aufgefaßt, so wird sie eben damit auch als natürliche und nothwendige Erscheinung vernünftig begriffen. Denn sie ergibt sich als nothwendiges Product aus den zwei Kräften: dem specifisch-israelitischen Rationalbewußtseyn als monotheistisch-theokratischem einerseits, und dem Triebe, die Zukunft ideal anzuschauen, als allgemein menschlichem, andererseits. Wenn übrigens die messianische Weissagung als nothwendiges Erzeugniß, gleichsam als natürliches Gewächs eines gewissen Bodens, bezeichnet wird, so darf dieß keinen Anstoß geben, denn die göttliche Weltregierung und die Offenbarung wird dadurch nicht verkannt und geleugnet, daß man ihre geschichtsmenschliche Vermittlung zu begreifen, d. h. ihre Vernünftigkeit einzusehen sich bestrebt.

Drey unterscheidet (Apologetik I, S. 45. S. 349 f.) im N. T. zweierlei Weissagungen, „solche, welche sich auf die eigenthümliche Entwicklung der alten Offenbarung und ihren Abschluß in sich selbst, und solche, welche sich auf die Einleitung und Vorbereitung der neuen Offenbarung beziehen.“ Die ersteren nennt er die jüdisch-nationalen, weil die alte Offenbarung auf ein einziges Volk beschränkt geblieben sey; die anderen, weil alles Vorbereitende sich in der Idee des Messias concentrirte, die messianischen Weissagungen; auf letztere beschränkte sich der apologetische

den Haushaltung hinweist;“ Bretschneider, in der allgem. R. Zeitung 1836. Nr. 5, S. 44: „prophetische Ahnung einer vollkommeneren und umfassenden Theokratie“; de Wette, über erbaut. Erklärung der Ps. 1, 16 f.; Beck, in der angef. Abhandlung.

Beifügungsbeweis. — Diese Unterscheidung ist eine unhaltbare, denn Entwicklung des Vorhandenen und Vorbereitung eines Neuen lassen sich auf dem Gebiete des Organischlebendigen (und hier allein kann ja von Entwicklung überhaupt die Rede seyn) nicht trennen. Und daß Drey das recht wohl weiß, erhellt aus der Darstellung, welche er S. 244 gibt; allein in unserer Stelle ignorirt er jene, ihm sonst wohl bewußte Wahrheit. Es ist ein fast schon trivial gewordener Satz, daß eine Lebensstufe durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst aufhebe, d. h. ihrer Beschränktheit nach vernichtet, ihrer Wahrheit nach erhalten und vollkommner verwirklicht werde.

Und so verhält es sich denn auch mit der jüdischen Theokratie; was Drey, wie es fast scheint, als eine, die Entwicklung des Alten und Bestehenden abbrechende, Vorbereitung der neuen Offenbarung ansieht, namentlich die universalistische Richtung, das ist in der That nur die vollendete Entwicklung des Alten. Das Selbstbewußtseyn des israelitischen Volks sagte aus: wir sind das heilige Volk, d. h. ausgesondert und abge sondert von den übrigen Völkern (5 Mos. 14, 2), und zwar insofern, als wir dem wahren Gott eigenthümlich angehören, das Erbtheil Jehovah's sind." Dieß ist dem (aristokratischen) Principe der alten Welt vollkommen gemäß; wie in Indien, in Aegypten die Priesterkaste von den übrigen Volksclassen abge sondert war, als den Göttern näher stehend, so sollte das ganze Volk Israel (das war sein Bewußtseyn) das Priestervolk unter den Völkern ^{a)} seyn, sofern es ausschließlich in unmittelbarem Verkehre mit dem wahren Gott stand (5 Mos. 4, 6 f.). Allein darin liegt zunächst nur Ein Merkmal des Priesters, daß er für seine Person in unmittelbarem Verkehre mit der Gottheit steht; das an-

a) Die bezeichnenden Ausdrücke sind: עַם קָדוֹשׁ , Gegensatz גוֹיִם ; ferner בְּחֵלֶת יְהוָה , endlich $\text{בְּמִלְכַת כְּהֹנֵיִם יְגִיד קָדוֹשׁ}$, Exod. 19, 6.

bere, ebenso wesentliche, Merkmal ist, daß er den Verkehr zwischen der Gottheit und andern Menschen vermittelt. Dieses zweite Merkmal im Begriffe des Priestervolkes, welches Israel seyn sollte, nämlich daß es den Verkehr der übrigen Völker mit dem wahren Gott vermittele, — wurde vom Prophetismus ausgebildet, während das erste schon im Mosaismus gegeben war. Das eine war eine Sache der Gegenwart, das andere Merkmal fiel der Zukunft anheim: „in jenen Tagen wird es geschehen, daß gehen Männer aus Völkern von allerlei Sprachen das Kleid eines jüdischen Mannes ergreifen werden und sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist.“ Zach. 8, 22; vergl. Jes. 66, 18 ff.; Micha 4, 2. Daraus ergibt sich, daß zwischen den „jüdisch-nationalen“ und den messianischen Weissagungen kein Unterschied festgehalten werden kann, sobald man unter jenen die Hoffnungen der Theokratie als einer idealen versteht, und alle Hoffnung ist ja wesentlich idealisirend. Und wie hier die Universalität der messianischen Weissagung sich aus dem theokratisch-nationalen Bewußtseyn unmittelbar ergeben hat, so verhält es sich auch mit den übrigen spezifischen Merkmalen der vor Drey im engeren Sinne messianisch genannten Weissagungen. Es liegt demnach ein ganz richtiger Gedanke darin, wenn Tholuck (das A. T. im N.) die einzelnen Propheten in einem gemeinsamen Boden, in der weissagenden Substanz des Volkes selbst und seiner Institute wurzeln läßt, wenn er Israel ein Volk der Sehnsucht, einen *homme de l'avenir* nennt.

So wird denn auch die *theologia typica* (Vorbilder), gleichwie die *theologia prophetica*, erst dann richtig verstanden und behandelt, wenn man auf die Gesetze alles Werdens, zumal alles organischen Lebens zurückgeht, vermöge welcher die niederere Stufe durch ihren inneren, zu der höheren Stufe forttreibenden Zusammenhang mit

dieser schon die höhere gewissermaßen andeutet — ein Zusammenhang und eine Vorandeutung, welche freilich erst von der erreichten höheren Stufe aus dem rückwärts gewendeten Blicke, hintendrein, recht deutlich wird.

Durch eine andere, jedoch verwandte Betrachtung wird das oben Gesagte vielleicht noch deutlicher werden. Jeder Patriotismus ist einerseits ausschließend, andererseits umfassend. Er beruht auf einer eigenthümlichen Bestimmtheit, auf einem individuellen Vorzuge, der andere Principien ausschließt; insofern ist er einseitig. Diese Einseitigkeit, dieser ausschließende Charakter ist nothwendig, damit die Volks-Individualität etwas Rechtes sey und werde. Andererseits ist jeder Patriotismus weitherzig und umfassend, sofern er seinem Princip eine absolute, auch dem Umfange nach eine universelle Geltung zuerkennen will. Das Princip des jüdischen Volkes nun war die monotheistische Religion; darauf beruhte sein Nationalstolz, darauf also auch einerseits seine Abschließung gegen andere Principien (was wenigstens das immer Beabsichtigte war, wiewohl der Polytheismus immer wieder seine Eroberungen im Volke machte, das von dem Principe noch nicht völlig durchdrungen war), andererseits sein Streben nach Weltherrschaft, welches demgemäß als der Wunsch bezeichnet werden kann, die wahre Religion allen Völkern mitzutheilen; die Hoffnung, daß dieß einst geschehen werde, ist eine Seite der messianischen Hoffnung, freilich so, daß die wahre Religion sofort in der Bestimmtheit theokratischer Verfassung vorgestellt wurde.

Ist dieß die Genese der messianischen Weissagung des A. T., so liegt darin auch schon die Beweiskraft der Weissagung, wenn auch nur mittelbar, ausgesprochen. Nach der älteren Ansicht zwar ist der Zusammenhang zwischen den Weissagungen und dem, was dadurch bewiesen werden soll, nämlich der Göttlichkeit u. s. w. der christlichen Religion ein durch ziemlich viele Zwischenglieder

vermittelter. Der Gang des Beweises ist nämlich dieser a):

Im N. T. ist in Beziehung auf den Messias Vieles, besonders manche einzelne Umstände seines Lebens, sehr detaillirt geweissagt.

Diese Umstände sind wunderbarer Weise an der Person und dem Leben Jesu alle aufs genaueste eingetroffen.

Ein solches Zusammentreffen aller, auch der einzelsten, Umstände kann aber nicht als etwas Zufälliges gedacht werden, denn dieser Zufall wäre selber das größte Wunder; ferner kann dieses Zusammentreffen nicht auf Verabredung oder auf psychologisch erklärbares Vorausahnen der Zukunft beruhen.

Also müssen wir die Harmonie des Vorhergesagten und des Nachhergeschehenen auf die göttliche Causalität zurückführen.

Folglich ist die Sache Gottes und Jesu Eine und dieselbe: die christliche Religion ist göttlich.

Der Nachdruck muß bei dieser Ansicht auf die Erfüllung von Weissagungen nach den kleinsten Umständen gelegt werden. Der Beweis in dieser Gestalt beruht somit auf einer Erklärung der einzelnen Weissagungen, welche neuerdings größtentheils verlassen ist, indem sie sich exegetisch nicht halten läßt; und allerdings kann ein solches „Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, kein freudiges Werk“ seyn, wie Schleiermacher mit Recht sagt. Ueberdies hätte die Weissagung nach dieser Betrachtung

a) Vergl. Turretinius, Dilucidationes. Vol. II. dissert. 8. nr. 4. 17. 28. Er sagt namentlich: eo illustriores esse prophetias, eoque validius argumentum ex iis duci, quo longiore intervallo eventum antecessere, quo plures rei circumstantiae illae magis sunt singulares etc. Haec ubi adsunt, ibi Dei virtutem luculentissime se exserere, nemo est, qui non videat. Stein S. 70, besonders Anm. — Auch Staubnmaier entwickelt Encycl. S. 464 denselben Zusammenhang.

tungsweise, nur sofern sie als Wunder anzusehen wäre, Beweis kraft; wenn also dieses Wunderbare durch geschichtlich-philosophisches Begreifen sich in ein Natürliches und Nothwendiges verwandelt, so fällt der Beweis eben damit weg. Es bleibt doch bei dem, was Schleiermacher gesagt hat, daß die Bedeutung der Weissagungen in dem angegebenen Sinne ihr eigenthümliches Gebiet nur da haben kann, wo man zuvor schon an die Weissagenden als solche glaubt, und daß dieser Weissagungsbeweis eigentlich eine Gründung des Glaubens an Christus auf den Glauben an das Judenthum ist. Denn wo man von der Ueberzeugung ausgeht, die Weissagungen von dem Messias seien göttlich und müssen einmal erfüllt werden, da bedarf es allerdings nur des Zusammentreffens mit den speciellen Umständen der Weissagung, um den unumstößlichen Glauben an den jetzt erschienenen Messias zu begründen. Hier ist aber nicht von Herbeiführung des Glaubens die Rede, sondern von wissenschaftlicher Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten. Und in dieser Beziehung gehört das Verhältniß des N. T. zum neuen bloß insofern hierher, als der Standpunkt des N. T., weit entfernt, in sich selbst Befriedigung zu finden, vielmehr dem Christenthume sich zuneige und auf dasselbe als seinen wesentlichen Schlüsselstein hinstrebe.

Wenn aber dieses Hinstreben zum Christenthume die apologetische Bedeutung der Weissagung ist, so scheint die Consequenz zu fordern, daß man nachforscht, ob nicht auch sonst solche Hinnueigung zum Christenthume sich ausspreche, also auch auf heidnischem Boden, so daß man am Ende sagen könnte: die ganze vorchristliche Zeit ist eine Vorbereitung auf Christus (eine Weissagung auf ihn) und deshalb ein Beweis für das Christenthum. Allein — dieses Bedenken tritt hier entgegen — reißen wir uns nicht dadurch los von der wahrscheinlich nicht ohne triftige Gründe bisher gebräuchlichen Behandlung des Weiß-

sagungsbegriffe in der Apologetik? Wenn wir, getreu der Grundanschauung des protestantischen Lehrbegriffs, die Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Ursünde anerkennen und demgemäß auf dem Gebiete des Heidenthums nur Unglauben und Aberglauben, kurz, falsche Religion zugestehen können, wie läßt sich nur daran denken, jene Ansicht durchzuführen? Nur die Gnade, welche sich auf dem testamentischen Boden offenbart, kann Licht in jene Finsterniß strahlen lassen, und selbst die Vorbereitung auf die vollkommene Erscheinung der Gnade ist nur durch außerordentliche göttliche Offenbarung möglich. Dieß ist allerdings die strengere Ansicht der altlutherischen Dogmatik.

Doch wir können uns für den oben angedeuteten Gedanken vorläufig darauf berufen, daß auch N i s s ch zugestehet, das Heidenthum verhalte sich in einer gewissen Annäherung und Pädagogie zum Christenthume. Freilich beschränkt er dieselbe ausdrücklich und mit starker Betonung auf eine negative Vorbereitung, sofern nur die Vollständigkeit des Widerspruchs, die Durchwanderung der Gegensätze, die Sehnsucht nach Wort Gottes aus dem Heiden einen natürlichen Katechumenen des Christenthums mache. Die positive Vorbereitung gehöre dem A. T. ausschließlich an. System der christl. Lehre S. 31. Auf ähnliche Weise spricht sich S t a u d e n m a i e r aus, wenn er Encycl. S. 433 sagt: es finden sich auch in den heidnischen Religionen, aber mehr in negativer als positiver Art, Weissagungen auf Christus. — Ein Unterschied zwischen den beiderseitigen Aeußerungen liegt übrigens in dem „mehr;“ denn durch dieses wird die Schärfe des Satzes von N i s s ch abgestumpft und der heidnischen Welt doch auch eine, wenn auch in niedererem Grade, doch jedenfalls positive Vorbereitung auf das Christenthum zugestanden.

Da wir hiermit an eine umfassende und in die Gestaltung der Apologetik tief eingreifende Frage gekommen sind, so haben wir Aufforderung genug, uns auch historisch

darüber zu orientiren. Wir gehen deshalb auf die früheren Jahrhunderte zurück, um zu sehen, ob und in wie weit die älteren Kirchenlehrer eine Vorbereitung und Weissagung auf das Christenthum auch im Heidenthume gefunden haben, oder in welches Verhältniß zu der absoluten Dignität des Christenthums sie das Heidenthum gesetzt haben.

Bezeichnend ist es für die ganze Geschichte dieser Frage, daß gleich der erste christliche Schriftsteller, den wir zu erwähnen haben, Justin der Märtyrer, nicht bloß eine gewisse positive Vorbereitung, sondern sogar eine theilweise Identität mit der christlichen Religion dem Heidenthume zuschreibt. Ein Hauptbeweis für die christliche Religion ist überhaupt bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte die Harmonie des Christlichen mit dem bessern Heidnischen; diese Harmonie wird in dem Lehrbegriffe der platonisch gebildeten griechischen Kirchenlehrer durch den Begriff des Logos begründet. Dieser ist ihnen die persönlich verselbständigte Vernunft oder Weisheit Gottes als allgemeines Offenbarungsorgan und als Princip aller menschlichen Erkenntniß der Wahrheit. Dieser Logos ist nach jenem Lehrbegriffe das Princip sowohl aller vorchristlichen, als der christlichen Wahrheit. „Diejenigen, welche mit dem Logos (vernünftig) gelebt haben, sind Christen, mögen sie auch als gottlos angesehen worden seyn; so unter den Griechen Sokrates und Herakleitos und Andere ihres Gleichen, unter den Barbaren Abraham und Ananja und Asarja und Misael und viele Andere.“ Justin, größere Apologie. Köln 1686. S. 83, C.

„Was Philosophen und Gesetzgeber je gut gesprochen und erfunden haben, das haben sie nach dem Maße, in welchem sie den Logos fanden und schauten, ins Werk gesetzt. Da sie aber den Logos nicht in vollständiger Weise erkannt haben, so haben sie sich vielfach widersprochen.“ Kleinere Apologie S. 48. Christus war und ist der Logos, der in Allem ist, der sowohl durch die Propheten voraus-

gesagt hat, was geschehen sollte, als in eigener Person, indem er in den gleichen Zustand, wie wir, sich begeben und uns gelehrt hat." Ebendas. Insofern ist Christus auch von Sokrates theilweise erkannt worden. Ebendas. „Ich habe gewünscht und dafür gekämpft, als Christ erfunden zu werden, nicht weil die Lehren Plato's denen Christi fremd sind, sondern weil sie ihnen nicht durchaus gleich sind." 51, B.

Somit scheint es, Justin coordinirt so ziemlich Heidenthum und Judenthum als positive Vorbereitung des Christenthums, sofern er in beiden eine theilweise Offenbarung desselben Logos findet (*κατὰ μέρος*, kleine Apol. S. 46 c.), der sich im Christenthume rückhaltlos geoffenbart hat (*ὁ πᾶς λόγος, ὃς ἐστὶ Χριστός*, ebendas.). Allein wir müssen uns hüten, nicht vorschnell zu urtheilen; nicht auf das Heidenthum überhaupt bezieht sich, was Justin freundlich Anerkennendes sagt, sondern nur auf die Philosophie des Heidenthums, d. h. namentlich auf einzelne Philosophen, wie Sokrates, Plato, Heraklit. Nur diese, so wie die *νομοθετῆσάρες*, läßt er als christlich gelten. Allein von der Religion der Heiden ist in obigen Aeußerungen nichts gesagt, wohl aber ist von derselben an anderen Stellen die Rede, so jedoch, daß sie als Eingebung und Product böser Geister dargestellt wird. Die Engel nämlich, denen Gott, während er das Irdische dem Menschen untergeordnet hat, die Menschen selbst und die Elemente und Kräfte unter dem Himmel zur Aufsicht und Verwaltung untergeben hat, sind gefallen und haben die sogenannten Dämonen erzeugt; diese letzteren haben den Götterdienst eingeführt und allen Aberglauben, so wie alle Sittenverderbniß begründet. Kleinere Apologie S. 44. Man kann sagen: Justin hat nur zwei Hauptbegriffe, um die sich sein ganzes Gedankensystem bewegt; sie sind: der Logos und die Dämonen. Jener das Princip aller, namentlich religiösen, Wahrheit und alles Guten; diese

das Princip aller Verirrung. Sowohl auf heidnischem, als auf jüdischem Boden gibt es Erzeugnisse, welche dem Logos eignen und welche als theilweise, aber eben deshalb noch mangelhafte und sich widersprechende Offenbarungen desselben ihre eigentliche Heimath im Christenthume haben als der rückhaltlosen, durchaus vollständigen und harmonischen Offenbarung des Logos. Insofern ist sowohl Heidenthum als Judenthum positive Vorbereitung auf Christus.

Ich glaube, die Ansicht Justin's verdient es, etwas ausführlich gegeben zu werden, weil er als der Sprecher für eine Richtung betrachtet werden kann, welche eine ziemlich weite Verbreitung genossen hat. Nämlich in Betreff der Schätzung griechischer Philosophie ist er Repräsentant der freisinnigeren Seite unter den griechischen Kirchenlehrern; in Betreff der Ableitung des Polytheismus stehen so ziemlich alle griechischen Kirchenschriftsteller, ferner auch die Occidentalen auf seiner Seite und zwar nicht bloß die der ersten Jahrhunderte, sondern noch weit später finden wir immer noch dieselbe Ansicht theils herrschend, theils noch mitgehend. Um bei dem letzteren Punkte stehen zu bleiben, so sprechen sich über die Genesis des Polytheismus und seiner Mythenwelt auf entsprechende Weise einmal die Zeitgenossen Justin's aus, Athenagoras und Tatian. Ersterer combinirt mit dem Theologumenon von den durch gefällene Engel erzeugten Dämonen (wofür er sich auf die „Propheten," d. h. die inspirirten alttestamentlichen Schriftsteller beruft) bereits die Ansicht des Eumerus von dem ursprünglichen Gegenstande der Mythen, indem er sagt: „die Götter, welche bei der Menge als solche gelten und deren Namen die Bilder bekommen, sind, wie sich aus ihrer Geschichte ersehen läßt, Menschen gewesen." Bittschrift für die Christen S. 29, B. vgl. 27, D. Die Sache hängt in seiner Vorstellung, wie es scheint, so zusammen. Der Gegenstand, um dessen Wesen es sich handelt, ist der

Polytheismus, oder die heidnischen Mythen. Dieses mythische Götterreich ist nach Athenagoras ein nichtseyendes; allein es stützt sich nach beiden Seiten, nach unten und oben, auf etwas Reelles. Einerseits nämlich beruhen die mythischen Göttergestalten auf menschlichen Geschichten, sofern gewisse Menschen, z. B. Helden und Wohlthäter der Menschheit, wie Asklepios und Herakles, von Dichtern vergöttert worden sind; vgl. Athenag. *προσβελα* p. 31 — 34. Andererseits sind es im Verborgenen wirkende Dämonen, welche die Menschen zur Verehrung jener Scheingötter locken, weil sie (die Dämonen) als sinnliche Wesen nach Opferdampf und Opferblut lüstern sind, p. 30; deshalb bringen sie im Namen der Götterbilder da und dort Wirkungen hervor, welche dann der Pöbel den Göttern zuschreibt, p. 25, A.

Am meisten Mühe übrigens, die Ansicht des Eueneros, daß die Götter nur vergötterte Menschen seyen (vgl. auch Theophilus an Autolykos I. p. 75, A. II. p. 85, B; Minucius Felix in Octavius. Leiden, 1672. p. 157—217), zu begründen und durchzuführen, gibt sich Eusebius (praepar. ev. I, 9 seq.), indem er gegen „allegorische Erklärung“ der Mythen, d. h. Erklärung aus Natursymbolen polemisirt. Zugleich aber erklärt er die heidnische Religion als eine Erfindung der Dämonen, denen er namentlich auch das Drakelwesen zuschreibt, praep. ev. IV, 4; V, VI, 11 a).

Zum Beweise, wie fest diese Ansicht gehaftet hat, berufe ich mich nur noch auf eine Stelle von Grotius de verit. rel. chr. IV, 3, wo er sagt: „daß es nicht gute, son-

- a) Ebenso Origenes c. Cels. z. B. III, 29. 37; IV, 32; V, 5. 46; namentlich gründet er die Ansicht von der Identität des Götterdienstes mit Dämonenverehrung auf Ps. 96, 5, wo man die Worte *לְאֱלֹהִים יִשְׁבַּח* übersetzte: *πάρρησις οἱ θεοῦ τῶν ἐθνῶν δαίμονια*; VIII, 69. Theodoret z. Rede G. 524, 526. — Tertullian. Apol. 22 seq. Minucius Felix in Octavius führt ebenso die pravae religiones auf die spiritus insinceri, impuri, daemones, zurück, G. 242 ff., 247 f. Augustin. de Civ. Dei. II, 20. 29.

den böse Geister gewesen sind, denen der heidnische Cultus gewidmet wurde, ist aus gewichtigen Gründen gewiß: jene Geister haben nämlich fürs Erste die Verehrung des höchsten Gottes möglichst beschränkt; sie haben zweitens durch Dbrigleiten und durch das leidenschaftlich aufgeregte Volk die Monotheisten verfolgt; sie haben drittens einen unästhetischen Cultus begünstigt."

Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Ansicht von den heidnischen Religionen an Anerkennung eines vorbereitenden Zusammenhangs mit dem Christenthume nicht gedacht werden kann; denn als Product und gewissermaßen Offenbarung böser Geister stand die polytheistische Religion der monotheistischen als der Offenbarung des guten Gottes fast dualistisch gegenüber, und es war von partieller Identität nicht die Rede. Auf der einen Seite sah man reinen Irrthum ohne Beigabe von Wahrheit, auf der andern reine Wahrheit ohne Beigabe von Irrthum, weshalb das Wort des Ap. Paulus angewendet werden konnte: was hat das Licht für eine Gemeinschaft mit der Finsterniß? u. s. w. (2 Kor. 6, 14); vgl. Theodoret, 10. Rede S. 643.

Aber wenn auch die Religion des Heidenthums gänzlich verworfen wurde, so fand doch seine Philosophie vielfache Anerkennung als eine dem christlichen Principe verwandte Erscheinung. Am vollständigsten ausgeführt finden wir die Ansicht Justin's von der hellenischen Philosophie als einer dem Christenthume verwandten bei ELEMENS von Alexandrien.

Er weist der vorchristlichen Zeit die Philosophie ähnlicher Weise als Offenbarung zu, wie der christlichen Periode das Christenthum. Strom. IV, 5. — „Aus Einer und derselben Quelle schöpfend, hat der Herr den Einen die Gesetze, den Andern die Philosophie gegeben." Strom. VII, 2. — „Falsch ist es, daß die Philosophie vom Teufel stamme, ein Uebel sey und zum Verderben führe; vielmehr ist auch die Philosophie ein Werk göttlicher Vorsehung." I, 1. — „Alles Gute kommt

von Gott, aber einiges vorzugsweise (oder: unmittelbar), wie das A. u. N. T., anderes nur mittelbarer Weise, wie die Philosophie. Sie war vor der Erscheinung des Herrn den Griechen nothwendig zur Gerechtigkeit. Auch sie lehrte die Griechen, wie das Gesetz die Hebräer, als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν." I, 5.

Dies ist die Bedeutung der Philosophie, im Großen und Ganzen betrachtet. Auf die einzelnen Seelen bezieht es sich dagegen, wenn Clemens sagt: „Die Philosophie dient zu mannichfacher Bearbeitung der Seele, wodurch sie fähig gemacht wird, die Wahrheit des Logos aufzunehmen.“ Strom. VI, 11.

Die Einheit der hellenischen Philosophie, über welche er eklektisch denkt, mit dem christlichen Principe drückt Clemens auf doppelte Weise aus, indem er entweder beide ihren wesentlichen Charakter vertauschen läßt, d. h. das Christenthum unter die Kategorie der Philosophie stellt und die hellenische Philosophie unter den Begriff des Bundes subsumirt, oder beide durch einen gemeinsamen höheren Begriff, den des Logos, verbindet a).

Doch, was wir hier für die Anknüpfung des Heidnischen an das Christliche als die Vorbereitung desselben zu gewinnen glauben, das sollen wir, wie es scheint, wieder verlieren, sofern Clemens behauptet, daß die Griechen ihre

a) Clemens nennt die christliche Religion *φιλοσοφία κατὰ Χριστόν* oder κατ' ἡμᾶς, *βασιβατος φιλοσοφία*, die wahre Philosophie, welche durch den Sohn mitgetheilt wird (Strom. I, 18; II, 2), redet von einem Testament oder Bunde der Griechen (VI, 15. 8; VII, 17) und sagt endlich: *λογικὸν ὄντες, λογικῆς οὐσης τῆς φιλοσοφίας, συγγενὲς τι ἔχομεν πρὸς αὐτήν*. VI, 1. — Ähnlich ist die Aeußerung des Minucius Felix im Octavius S. 148: *Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum, deprehendentes eos, etsi sermonibus variis, ipsis tamen rebus, in hanc coire et conspirare sententiam.* — p. 155: *ut quisvis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos.*

Philosophie aus der Offenbarung des A. T. b. entlehnt haben, was er durch eine gelehrte chronologische Untersuchung weitläufig nachzuweisen bemüht ist. Strom. I. c. 14 — 16. Er nennt den Plato einmal τὸν ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφον (I, 1) und sagt, wenn die Griechen diesen Ursprung ihrer Philosophie leugnen und das Verdienst davon sich selbst zuschreiben wollen, so seyen sie eben Diebe. V, 7. Dieselbe Vorstellung finden wir auch bei Tertullian, Augustin, Theodoret, und Eusebius sucht sie mit vielem Aufwande von Gelehrsamkeit zu begründen, praep. ev. X. et XIII, wo er c. 12 sich auf den bekannten Juden Aristobul als Auctorität für seine Ansicht beruft a). Ueber die Frage, wie man so entgegengesetzte Ansichten, wie die, daß die griechische Philosophie eine selbstständige, nur aus dem Logos abzuleitende Wahrheit in sich habe, und die, daß alles Wahre in der Philosophie nur aus der alttestamentlichen Offenbarung entlehnt oder gar gestohlen und geraubt sey, in Einklang gebracht habe, vergleiche man Baur, Gnostik S. 532 ff., wo die Ausgleichung im Sinne jener Männer so versucht wird, daß zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren unterschieden wird, indem göttliche Wahrheit von den Hellenen auf ungöttlichem Wege gewonnen und angeeignet worden seyn soll. Uebrigens ist als eine Hauptsache festzuhalten, daß Clemens ausdrücklich nur insofern die harte Beschuldigung des Diebstahls ausspricht, als die Griechen den Ursprung ihrer Philosophie auf fremdem Boden leugnen (Str. VI, 1); denn ohne dieses wären sie nach ihm bloß die Entlehner. — Die Wahrheit ist jeden-

a) Tertull. Apol. c. 47: unde haec — philosophis aut poetis tam consimilia, nisi de nostris sacramentis? Vgl. Augustin. de Civ. Dei VIII, 10. Theodoret führt in der zweiten Rede S. 505 aus dem Pythagoräer Kumenios die Worte an: *τι γὰρ ἐστὶ Μάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπηνίχων*; und in der 6. Rede S. 566, wo von der platonischen Vorsehungslehre die Rede ist, sagt er, diese Lehre scheine der Philosoph aus den *θεῖα λόγια εὐολημένα*.

falls diese, daß man die Identität der monotheistischen Offenbarung mit der hellenischen Philosophie in einem gewissen Sinne anerkannte. Die genauere Auffassung dieser Identität ist durch Zeitvorstellungen bedingt; die Behauptung nämlich, daß die hellenische Philosophie von der alttestamentlichen Offenbarung abzuleiten sey, sollte den doppelten Gedanken ausdrücken, daß die Philosophie zu der Offenbarung sich verhalte einerseits wie das Einseitige und Getheilte zu dem Vollständigen und Ganzen, andererseits wie das Geringere zu dem Höheren. Bei dem Ausdrucke des letztern Gedankens verwechselte man vermöge der populären Denkweise das zeitliche prius und posterius mit dem Vorgehen dem Begriffe und Werthe nach ^{a)}.

Wir sind also berechtigt, jenes als die beabsichtigte substantielle Wahrheit anzusehen, und dieses als die accidentelle Einkleidung abzuziehen. Wir hätten demnach als die Ansicht der meisten Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte über die Vorbereitung der christlichen Religion auf heidnischem Boden die zwei Sätze:

Die heidnische Religion, als dämonisches Werk, ist der christlichen Religion wesentlich entgegengesetzt und ist keine Vorbereitung auf dieselbe; aber

Die heidnische Philosophie ist der christlichen Religion

a) Diese Verwechslung liegt namentlich in folgenden Worten Tertullian's klar vor, Apol. c. 47. Es ist davon die Rede, daß die wahrhaften Gedanken der Philosophen und Dichter nur von der Offenbarung, welche den Christen angehören, (de nostris sacramentis) genommen seyn können, und dann fährt T. fort: Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt. Si de suis sensibus, ergo iam sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum forma (das objective Verhältniß) non sustinet: nunquam enim corpus umbra, aut veritatem imago praecedit, d. h. was das wahrhaft Reale ist, das ist auch in der empirischen Erscheinung das zeitlich Frühere und Erstere.

wesentlich verwandt und ist demnach positiv vorbereitend auf das Christenthum.

Geht man von dem lange-gangbaren Begriffe der Philosophie und Theologie aus, so muß es sehr befremden, daß gerade diese Feindin der Offenbarung, die Philosophie, als befreundete und verbündete Macht von den Apologeten begrüßt worden seyn soll, während die heidnische Religion, die doch wenigstens als Religion etwas mit dem Christenthume gemein haben müsse, als erklärte Feindin bekämpft und abgestoßen worden ist. Doch die Sache hat auch wieder eine Seite, nach welcher sie sich als natürlich begreifen läßt. Die Menschheit, von der Wahrheitsfülle der christlichen Religion begeistert, glaubte ihr Glück nicht stark genug aussprechen zu können; und in je schönerem, göttlicherem Lichte man die neue Religion sah, desto schwärzer und dämonischer erschien die heidnische Religion, desto schroffer gestaltete sich in dem Bewußtseyn der Gegensatz des Alten und Neuen. Und sah man einmal die heidnische Religion als durchaus feindlich an, so mußte man eben deshalb von der heidnischen Philosophie sich freundlich angezogen finden, weil die (griechische) Philosophie schon von Anfang an dem Volksglauben sich feindlich gegenübergestellt hatte, wie denn das philosophische Denken nicht anders kann gegenüber der mythischen Vorstellung ^{a)}. Vielleicht ist namentlich dieß mitunter ein Grund, aus welchem Justin den Heraklit, diesen Feind Homer's und Hesiod's, so hoch stellt; s. oben. Man fand sich also mit der Philosophie verbündet durch den gemeinsamen Kampf gegen die mythische Volksreligion. Dieß führt auf einen Gedanken, der wenigstens eine weitere Erwägung verdient, auf den Gedanken einer Parallele zwischen dem Prophetismus des A. T. und der hellenischen Philosophie. Wie jener das

a) Vergl. Stühr, allgem. Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2 und II, 1.

dem christlichen Principe Verwandteste ist auf hebräischem, so diese auf hellenischem Boden; der Prophetismus ist Auflösung des starren Mosaismus, die Philosophie ist Auflösung der mythischen Religion. Nur in dem Einen Punkte, der freilich ein Hauptpunkt ist, scheint die Vergleichung, wo nicht zu fallen, so doch zu hinken, daß der Prophetismus eine immanente Entwicklung des Mosaismus ist, während dieses Verhältniß der Identität oder, wenn man will, der Treue bei der griechischen Philosophie schwer nachzuweisen seyn möchte.

Es ist bisher schon etwas angedeutet worden, worauf wir noch bestimmter unsere Aufmerksamkeit zu richten haben: die heidnische Religion, welche von den Apologeten bekämpft wurde, ist nur die Volksreligion, d. h. die öffentlich eingeführte mythische Religion mit ihrem polytheistischen Cultus. Dagegen kommen mehrere Kirchenschriftsteller darin überein, daß sie die subjective Religion, d. h. die unmittelbare, rein innerliche Frömmigkeit der Heiden, als der christlichen Religion verwandt ansehen und als Zeugniß für diese geltend machen. Namentlich sind es gerade lateinische Schriftsteller, welche sich so äußern. Hierher gehört besonders die geistvolle apologetische Schrift des Minucius Felix, Octavius. Nachdem Cäcilius, der Heide, in einer geharnischten Rede für die alte Religion und gegen Christen und Christenthum aufgetreten ist, sucht Octavius in seiner Gegenrede zuerst das Walten Eines Gottes aus der Ordnung und Schönheit der Welt zu beweisen und sagt namentlich, S. 144 ff.: „Wie? wenn ich die allgemeine Uebereinstimmung über Gott für mich hätte? Ich höre die Menge, wenn sie die Hände zum Himmel erhebt; nichts als Gott nennen sie, und: Gott ist groß, Gott ist wahr, und wenn es Gott gibt (oder Gott will). Ist das die natürliche Ausdrucksweise der Menge oder die Rede Eines, der sich als Christen bekennet? Und diejenigen, welche den Jupiter als Herrn anerkennen, täu-

schen sich im Namen, sind aber über die Einheit der Macht (d. h. Monothetismus) einverstanden." Und S. 350: „Wir rühmen uns, erreicht zu haben, was Jene mit äußerster Anstrengung gesucht haben, aber nicht haben finden können: sind wir darum undankbar?“

Die erstere Stelle sagt ganz das Wahre aus; denn auf die nichtchristliche Frömmigkeit, sofern sie doch Frömmigkeit seyn soll, ist das große Wort des Apostels Paulus anzuwenden, das er in der für solche Gedanken classischen Stadt, zu Athen, gesprochen hat: *ὁ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*, Apstgsch. 17, 24.

Aber es kann offenbar nicht dabei bleiben, daß man sagt: der fromme Heide meint allerdings seiner innern Gesinnung nach das Wahre, aber die objective Religion des Heidenthums ist denn doch durchaus irrhümlich, das Werk verführender Dämonen. Es gehört nicht viel Ueberlegung dazu, um einzusehen, wie inconsequent das ist. Und wir finden auch in der That einige Anerkennung der heidnischen Volksreligion als einer relativ wahren bei Clemens Alex. „Gott hat die Sonne, den Mond und die Sterne zur Verehrung gegeben, damit die Heiden, nicht gänzlich ohne Gott lebend, dem gänzlichen Verderben entgegengehen möchten. Dieser Weg wurde den Heiden gegeben, damit sie von der Verehrung der Gestirne aus zu Gott aufschauten.“ Strom. VI, 14. In dieser Stelle gilt die Naturreligion gewissermaßen als göttliche Stiftung (nicht bloß als Zulassung), in erziehender Absicht gegeben, nämlich in der Absicht, für die wahre Gottesverehrung vorzubereiten.

Und eher kommt der Gedanke auch gar nicht zur Ruhe, als bis der heidnischen Religion diese Wahrheit in irgend einer Weise zuerkannt wird. Dieß ist der einzige der Apologetik würdige Standpunkt. Denn jene urchristliche Betrachtungsart der heidnischen Volksreligion, wonach dieselbe rein dämonischer Trug seyn soll, ist in ihrer Art

ebenso beschränkt, als die ursprüngliche heidnische Beurtheilung des Christenthums, wonach dasselbe als *ἀθεότης* bezeichnet wird. Beide Parteien kamen darin überein, je dem Gegner Religion abzusprechen; sie standen insofern auf gleicher Bildungsstufe: jeder ging von sich aus und bestimmte nach seiner Frömmigkeit den Begriff der Religion, so daß man einen Gattungsbegriff von Religion gar nicht hatte; wie sich dasselbe bei den altlutherischen Dogmatikern wiederholt hat ^{a)}. Dieser Allgemein-Begriff der Religion ist ein wesentlicher Gewinn und nur wenn wir diesen voraussetzen, ist die Anerkennung eines Zeugnisses, das die heidnischen Religionen zu Gunsten des Christenthums ablegen, denkbar. Dieses Zeugniß kann aber in nichts Anderem bestehen, als darin, daß das Evangelium unbekannt das Ziel der heidnischen Frömmigkeit war (*ὁ ἀγνωστὸς εὐαγγελιστὴς, τοῦτο ἔργον καταγγέλλω ὑμῖν*), oder, objectiver ausgedrückt, darin, daß die vorchristlichen Religionen, als unvollkommene Erscheinungen der Religion auf das Christenthum, die vollkommene Religion, zustreben und in ihm den Schluß und Ruhepunkt finden. Die Darlegung dieses Zeugnisses wäre also nach dem Bisherigen der eigentliche Kern der Apologetik. Ehe wir dieses Resultat unserer bisherigen Untersuchung genauer entwickeln, sehen wir uns, wie vorhin in der Geschichte der urchristlichen Theologie, so jetzt auf dem Gebiete der neueren Theologie um, mit der Frage, ob die ausgesprochene Behauptung über den Mittelpunkt der Apologetik im Geiste der neueren theologischen Richtung sey, oder nicht.

Gehen wir von den Apologetikern aus, so müssen wir in Beziehung auf unsere Frage Unterschiede anerkennen.

Während Franke noch nicht daran denkt, eine Untersuchung über die außerchristlichen Religionen in der Apo-

^{a)} Vergl. Elwert, über das Wesen der Religion. Tüb. Zeitschrift 1885, 8.

logetik anzustellen, sind seit Heubner und Stein alle Apologeten und Apologetiker darüber einverstanden, die außerbiblischen Religionen abzuhandeln, freilich in verschiedener Weise. Eine Partie betrachtet die heidnischen Religionen wo nicht ausschließlich so doch vorzugsweise negativ, und trennt bei Behandlung der Apologetik das Judenthum, als in positiver Beziehung zum Christenthume stehend, vom Heidenthume. So Rißsch nach dem oben Angeführten, dann Heubner und Stein; diese lassen, wie schon bemerkt worden ist, auf die Kritik aller Offenbarung eine Kritik der wichtigeren außerbiblischen Offenbarungen folgen. Heubner spricht das Resultat sogleich in der Aufgabe selbst aus, indem er sagt: Prüfung der wichtigeren angeblichen Offenbarungen. Er erklärt diese Prüfung insofern für ein wesentliches Element der Apologetik, als nur durch sie ausgemittelt werden könne, ob neben dem Christenthum eine andere Religion der Welt gleiche oder höhere Ansprüche auf das Ansehen einer göttlichen Offenbarung machen könne. Die Darstellung der Vorbereitung des Christenthums durch das Judenthum, durch messianische Weissagung u. dgl. folgt erst bei der Beweisführung für die göttliche Sendung Jesu, also ganz getrennt von der Erörterung des Heidenthums. Wenn er aber zugleich andeutet, daß er Spuren der Vorbereitung des Christenthums auch in der Geschichte der heidnischen Völker finde, so hätte man das eben auch bei der Kritik der außerbiblischen Offenbarungen erwarten sollen, und dann wäre wohl das Resultat derselben nicht so rein negativ ausgefallen. Etwas anerkennender gegen die heidnische Religion scheint Stein verfahren zu wollen, wenn er §. 26 auf die Verwandtschaft zwischen den außerbiblischen Offenbarungen und der christlichen aufmerksam macht. Allein beim Schlusse der Kritik der historischen Offenbarungen (§. 43.) erkennt er doch bloß einen negativen Beweis für die christliche Religion in der heidnischen an, sofern der Werth des Christenthums nicht

besser habe anschaulich gemacht werden können, als „wenn sich erst die Sünde und das Elend in ihrer ganzen Stärke zeigten und so die Menschheit erniedrigten, um sie dann durch den Sohn Gottes zu ihrer wahren Würde erheben zu lassen.“ Auch Stein bespricht die Vorbereitung des Christenthums in einem ganz andern Abschnitte; er theilt sie in die allgemeine und in die besondere; die letztere ist auf das Volk Israel beschränkt, die erstere besteht darin, daß (§. 70) alle vorchristlichen Völker ohne Unterschied ihren Glauben und ihre Wünsche an eine außerordentliche Offenbarung der Gottheit knüpfen, sich jedoch nicht befriedigt fühlen und einer vollkommenern Offenbarung sehnsuchtsvoll entgegensehen. Insofern haben selbst Heiden von Christo geweissagt und auf ihn, wenn auch unbewußt, im Geiste hingedeutet. — Es bedarf keiner Erinnerung, daß Stein auseinandehält, was Ein Ganzes ist, und daß er sich über die heidnische Religion und ihr Verhältniß zur christlichen nicht gleichmäßig und folgerichtig ausspricht.

Hierher muß auch Sacl gerechnet werden; er geht im zweiten Abschnitte des I. Theils seiner Apologetik die außerchristlichen Religionen durch, indem er sie nach ihrem eigenthümlichen religiösen Gehalt und Einfluß in Betracht zieht. Er erkennt neben dem „Falschpositiven“ in allen diesen Religionen etwas „Natürlichwahres“ an, allein er will doch ausdrücklich nur den negativen Beweis führen, daß die alten Religionen die wahre Religion nicht enthalten, daß die christliche also sie enthalten könne. S. 45. Vom Judenthume handelt er in diesem Abschnitte bloß insofern, als es im Gegensatze gegen das Christenthum gegenwärtig noch besteht, während er die Religion des N. T. unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung und der göttlichen Thaten, die alttestamentliche Weissagung unter dem Gesichtspunkte des Heils und göttlicher Zeugnisse abhandelt. — Die Inconsequenz dieser Trennung empfiehlt die Auffassung der heidnischen und jüdischen Religion als gemeinschaftlicher

Vorbereitung auf das Christenthum, also die Zusammenfassung des bisher Getrennten unter Einem und demselben Gesichtspunkte, wobei übrigens ein eigenthümlicher Vorzug der Religion des N. T. dennoch anerkannt werden kann.

Den kräftigsten Anstoß zu einer solchen anerkennenderen Ansicht von den Religionen verdanken wir Schleiermacher, der in seinen Reden die Religionen als individuelle und charaktervolle Gestalten der Einen Religion betrachten gelehrt hat, als Erscheinungen, denen je eine eigenthümliche Anschauung des Ueublichen im Endlichen zu Grunde liege und die in verschiedenen Gegenden der Erde und auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung sich nothwendig gerade so darstellten. Entsprechend ist es, daß Schleiermacher in der Glaubenslehre und in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums sich dahin ausspricht, das Christenthum verhalte sich, was sein geschichtliches Daseyn und seine Abzweckung betrifft, zu Judenthum und Heidenthum gleich; consequent bezieht er die Begriffe: Weissagung und Vorbild auf das Heidenthum sowohl als auf das Judenthum, indem diesen Begriffen die Bedeutung zuerkannt wird, die geschichtliche Stetigkeit in der Folge des Christenthums auf die früheren Stufen auszudrücken; Glaubenslehre S. 12. 2. Ausg. Kurze Darstellung S. 46. 2. A.

Was Schleiermacher vom rein religiösen Standpunkt aus geltend macht, nämlich die im Wesentlichen gleiche Beziehung des Christenthums zu den übrigen Religionen, das spricht Hegel auf dem speculativen Standpunkt aus, indem er, die Mannichfaltigkeit der Religionsformen als den lebendigen Proceß des sich entwickelnden und realisirenden Begriffs der Religion begreifend, die heidnischen Religionen ebenso wie die jüdische als nothwendiges Moment für die Entwicklung der absoluten Religion, d. h. des Christenthums, anerkennt.

Auf diesen durch Schleiermacher und Hegel, deren Harmonie in diesem Hauptpunkt unverkennbar ist, errungenen Standpunkt kann die neuere Theologie nicht mehr verzichten, und es ließen sich auch Beispiele genug davon aufzeigen, daß derselbe bereits der Theologie zu eigen geworden ist.

So sagt Ullmann im Sendschreiben an Strauß, theol. Studien und Kr. 1838, 2. S. 295: „In der That strebt die Entwicklung des jüdischen Volks nicht nur, sondern des religiösen Geistes überhaupt auf die Ideen hin, die wir in Christo wirklich werden sehen.“ Und Staudenmayer, Encycl. S. 440: „Die ganze alte Welt hat zum Christenthum ein nothwendiges Verhältniß, sofern dieses die Vernichtung aller unwahren Gegensätze und die Verwirklichung der wahren göttlichen Einheit ist.“ S. 441: „Im Christenthume werden daher die früheren religiösen Erkenntnißarten zu ihrer Wahrheit erhoben und dadurch in ihrer früheren Unwahrheit aufgehoben.“ So geht auch die schätzbare Apologie von Stirn im 11. Briefe davon aus, es gebe wohl keine Religion, welche durch und durch falsch wäre; es gebe in allen Religionen etwas Gemeinsames, wodurch sie einander gleichen, und wieder etwas Besonderes, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Sodann sucht Stirn den absoluten Vorzug des Christenthums durch eine Vergleichung und Beurtheilung der bedeutendsten nichtchristlichen Religionsysteme, unter denen er auch die jüdische Religion abhandelt, ins Licht zu setzen.

Es ergibt sich hieraus, daß die jetzige Richtung darauf geht, die vorchristliche Religion als in einer nothwendigen und inneren Beziehung zum Christenthume stehend, als eine in der christlichen Religion zu ihrem Ziele und damit zur Ruhe kommende Bewegung aufzufassen, oder den Begriff der Weissagung so weit auszudehnen, daß man sagt: die ganze vorchristliche Periode, zumal nach ihrer religiösen Seite, ist Weissagung auf Christus

und die Entwicklung dieser Weissagung ist der Hauptinhalt der Apologetik oder der Weissagungsbeweis ist das einzige argumentum, das die Apologetik mit Recht geltend machen kann. Während aber auf diese Weise der Begriff der Weissagung steigt, muß dagegen der des Wunders fallen; indem jener sich ausbreitet, beschränkt er eben damit diesen; denn je mehr die alte Welt als ein Hinstreben zum Christenthum aufgefaßt, je mehr ein großer und nothwendiger Zusammenhang in der Geschichte der Religion erkannt wird, desto mehr schwindet das schlechthin Uebernatürliche und Uebervernünftige, kurz das Wunderhafte an der christlichen Religion.

Ist dieß der Gang der Apologetik, daß sie in der christlichen Religion den Höhe- und Zielpunkt aller religiösen Entwicklung aufzeigt, so beantwortet sich die Frage nach den Quellen unserer Wissenschaft daraus von selbst. Es ist theils ein speculatives, theils ein geschichtliches Element erforderlich, nämlich eine philosophische Religionsgeschichte oder eine, das Geschichtliche in sich aufnehmende, Religionsphilosophie. Das Historische und Philosophische muß für den Zweck, das Christenthum als die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung aufzuzeigen, nothwendig in Eins gebildet seyn, denn ohne Philosophie fehlt die Einsicht in die Bewegung, und ohne Geschichte fehlt die Objectivität der Bewegung. Und zu einer solchen philosophischen Behandlung der Religionsgeschichte, deren Resultat die absolute Dignität des Christenthums ist, drängt die ganze Richtung der Zeit mit Macht hin, indem einerseits die philosophische und geschichtliche Erforschung der Religionen sich der Theologie, und andererseits die Theologie sich jener Religionsforschung entschieden zuneigt. Gewiß ist die Verständigung zwischen Philosophie und Theologie in diesem Punkte, der das Verhältniß der Religionen zum Christenthume betrifft, gegenwärtig schon weiter ge-

ziehen, als in der Auffassung des speciellen Inhalts der christlichen Glaubenslehre.

Um jene Uebereinstimmung nachzuweisen, gehen wir von der Philosophie aus. Wie der Zweck der hegel'schen Religionsphilosophie überhaupt der ist, „die Vernunft zu versöhnen mit der Religion und diese in ihren mannichfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen“ (II. S. 288), so soll sie namentlich Vernunft in der christlichen Religion aufzeigen, sie soll zeigen, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist (S. 287.) Namentlich wird die christliche Religion als der aus seiner Beschränktheit wiederhergestellte, wahrhafte Begriff der Religion oder als die ihrem Begriffe durchaus angemessene, als die absolute Religion deducirt.

Von Seiten der geschichtlichen Religionsforschung spricht sich auf ähnliche Weise, nur nicht so bestimmt, St u h r aus, allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker I. S. IV: „Das Heidenthum in seiner Gesamtheit und in seinen verschiedenen einzelnen Formen steht in einer geschichtlichen Beziehung zum Christenthume, und diese von allen Seiten klar ins Licht zu stellen, darin beruht die höchste Aufgabe der Mythologie.“ Wer religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen, wenn sie in diesem Geiste angestellt werden, als Arbeiten für die Apologetik anerkennt, der wird insofern auch zugestehen, daß, wie wir gleich anfangs sagten, die Apologetik derzeit stark bearbeitet werde.

Auf theologischer Seite mag Sch l e i e r m a c h e r vorangestellt werden, da seine Stimme in dieser Sache desto größeres Gewicht hat, je mehr gerade er, als Theologe, sonst gegen die Philosophie spröde thut. Er stellt die Apologetik unter den Gesichtspunkt der philosophischen Theologie, indem er ihr die Aufgabe zutheilt, das eigenthümliche Wesen des Christenthums zur Darstellung zu bringen. Dieß sey aber weder auf dem Wege apriorischer

Construction, noch auf dem rein empirischer Auffassung, sondern bloß auf kritischem Wege möglich, d. h. durch Vergleichung der aus dem Begriffe der frommen Gemeinschaft sich ergebenden Differenzen mit dem, was im Christenthume geschichtlich gegeben ist. S. kurze Darstellung S. 23. 24. 32. Demnach muß „die philosophische Theologie ihren Ausgangspunkt über dem Christenthume nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriffe der frommen Gemeinschaft.“ — Das Christenthum wird bestimmt durch die Religionsphilosophie, als die „kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind.“ Kurze Darst. S. 33; Glaubenslehre 2. Ausg. S. 2, 2 u. Zusatz 2.

Daß die volle Erkenntniß der Bedeutung des Christenthums sich erst an der Kenntniß der Religionsgeschichte anschliesse, daß die Apologetik mit der Religionsphilosophie in „enger Beziehung“ stehe, daß die Religionsphilosophie dem Christenthume „die glänzendste und wissenschaftlichste Apologie“ zu geben geeignet sey, oder daß Philosophie und Geschichte Quellen der Apologetik seyen, wird heut zu Tage theologischer Seits vielfach anerkannt a), nur fehlt es diesen Aeußerungen meistens an der für unsern Zweck erforderlichen Schärfe und Bestimmtheit. Dagegen ist es ein Verdienst von Drey, klar ausgesprochen zu haben, daß Religionsphilosophie und Religionsgeschichte in ihrer Einheit die Quellen der Apologetik seyn müssen b). Uebrigens möge er zusehen, daß er nicht dennoch trenne, was zusammengehört, wenn er sagt, die Apologetik nehme ihre Principien aus der Religionsphilosophie, ihren Stoff aus der Religionsgeschichte. Denn wenn er selbst behauptet

a) Harless, theol. Encycl. S. 35. Hagenbach, Encycl. S. 81, Erläuterung. Dörner, in den theol. Studien und Kr. 1838; 2. S. 50f. Stein, Apologetik S. 3. Sack, Apologetik S. 6.

b) Apologetik S. 14; vgl. S. 11. S. 18.

tet, die Geschichte sey der Leib der Philosophie, und diese der Geist der Geschichte, so ist die innere Einheit der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte damit anerkannt, und es ist vielmehr zu sagen: die Apologetik ist, ihrem Inhalte sowohl als ihrer Methode nach, nichts Aunberes, als philosophische Religionsgeschichte.

Ich versuche, die Sache durch folgende Erwägung et, was deutlicher zu machen. Die Aufgabe ist, das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen. Vielleicht ließe sich diese Aufgabe dadurch lösen, daß man das Christenthum mit einer Religion nach der andern vergleiche; das Ergebniß wird dann hoffentlich dieses seyn, daß das Christenthum weit über allen Religionen stehe und mit Recht auf den höchsten Rang Anspruch mache. Allein dieser comparative Weg führt eben auch bloß zu einem Comparativ: die christliche Religion ist höher, vorzüglicher, als andere. Das Ergebniß ist ein bloß relatives, kein absolutes, wie wir eines suchen. Der bloß vergleichende Weg reicht also nicht aus; es ist ein absoluter Maßstab zu suchen, der sodann an alle Religionen angelegt werden muß. Dieser ist nothwendig der Begriff der Religion, aber welcher? — Am besten wird seyn, von dem concreten Begriffe der Religion auszugehen, und der liegt im Christenthum am vollkommensten vor. Diesem Begriffe der Religion wird keine Religion gänzlich entsprechen, außer dem Christenthume, das ihm schlechthin angemessen seyn wird, so daß wir zuletzt ein Ergebniß erhalten werden, wie wir es suchen, nämlich eine schlechthinige Würde der christlichen Religion und nicht eine bloß vergleichungsweise.

Wohl! Aber dabei ist eben das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. — Es kann also nicht der specifisch-christliche Begriff der Religion zu Grund gelegt werden, sondern der Standpunkt muß, wie Schleiermacher sich ausdrückt, über dem Christenthume genommen

werden, d. h. beim allgemeinen Begriffe der Religion. Dieser wird durch Abstraction gewonnen, indem die gemeinsamen Merkmale aller Religionen zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diesem abstracten Begriffe der Religion wird nun freilich die christliche Religion angemessen seyn; allein auf diesem Wege kommt man wieder nicht bei dem gewünschten Ziele an, denn das Ergebniß ist, eben weil der ganz abstracte Begriff die Grundlage der Untersuchung seyn soll, einfach dieses: die christliche Religion ist eine Religion wie jede andere.

Der erste Weg war zu empirisch, der dritte zu abstract und der mittlere verlief in einen Kreis. Der gemeinschaftliche Fehler der drei genannten Versuche ist, daß sie insgesammt zu wenig philosophisch und zu wenig geschichtlich sind. Sie sind zu wenig geschichtlich, denn es fehlt darin an Bewegung. Die Religion muß nicht als etwas Fertiges, sondern als Werden, als Bewegung und zeitliche Entwicklung betrachtet werden. „Absolute Religion“ ist dann so viel als: „die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung“; und der Weg, welchen der Erweis der christlichen Religion als der absoluten einzuschlagen hat, ist demgemäß ein Verfolgen des allmählichen Werdens der schlechthin vollkommenen Religion. Jene Versuche sind aber zugleich auch zu wenig philosophisch, denn das Verhältniß, das zwischen den einzelnen Religionen und dem Begriffe der Religion dabei vorausgesetzt wird, ist nur reflexionsmäßig, nicht speculativ gedacht. Jener allgemeine Begriff der Reflexion ist das Unwirkliche, die sogenannte natürliche Religion als Abstractum, zu welchem sodann bezeichnende Merkmale von außen herankommen, um die Religion zum Erscheinen in der Wirklichkeit zu befähigen. Allein nur das ist der wahre Begriff, welcher sich selbst zu seiner Bestimmtheit fortbewegt oder aus welchem die Bestimmtheit sich ergibt. Und in der Anwendung: die einzelnen Religionen unterscheiden sich insofern von einander, als in jeder ein anderes, dem Begriffe

der Religion wesentliches, Moment als das herrschende, als die Seele der betreffenden Religion austritt, während die absolute Religion dieß nur insofern seyn kann, als in ihr alle jene einzelnen Bestimmtheiten gleich berechtigt sind oder als sie den wahrhaften Gehalt aller Religionen bestärkt und in sich vereinigt. Sie muß etwas Unverseltes seyn, das jene Particularitäten und endlichen, begrenzten Bestimmtheiten zu Stufen seines Werdens hat. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck für die Auffassung des Verhältnisses der außerchristlichen Religionen zum Christenthume, welche sich am klarsten in dem Bilde aussprach: die vorchristlichen Religionen sind zerstreute Glieder Eines Leibes, dessen Einheit und Bollendung das Christenthum ist. Ein Bild von unendlich wahrer Bedeutung! Es liegt darin die Wahrheit, daß jede vorchristliche Religion nur die vereinzelte und eben dadurch mangelhafte Verwirklichung Einer der Religion überhaupt wesentlichen Seite ist, während im Christenthume das Getrennte vereinigt und die an sich zu Grunde liegende Einheit vollkommen verwirklicht ist a).

Wir haben oben gesagt, die Apologetik sey, ihrem Inhalte sowohl, als ihrer Methode nach, nichts anders als

- a) Es hat nie an Anerkenntniß dieser Wahrheit, welche als die Seele der neuern Apologetik bezeichnet werden kann, gefehlt. Schon Justin's Wort von einem theilweisen Schauen des Logos bei den Heiden und von der Menschwerdung des ganzen Logos ist hierher zu ziehen. Aber jenes Bild selbst findet sich erst bei Clemens v. Alex.: „Die Wahrheit ist nur Eine, während die Lüge unzählige Abwege hat. Wie die Waschen, welche die Glieder des Pentheus zerrissen haben, so die Parteien der barbarischen und hellenischen Philosophie: jede rühmt den Theil, der ihr zugefallen ist, als die ganze Wahrheit.“ Strom. I, 13. — „Die barbarische und die hellenische Philosophie haben die ewige Wahrheit zu zerstückelten Gliedern, nicht in Ansehung der Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des ewig sich gleichen Logos gemacht, — wer aber das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, der wird den vollkommeneren Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit.“ Strom. I, 12. — Wir dürfen uns nur erinuern,

philosophische Religionsgeschichte. Es ist nun doch noch genauer ihr Verhältniß zur Religionsphilosophie und zur Religionsgeschichte zu bestimmen. Daß die Religionsphilosophie hier nicht in dem Sinne zu nehmen ist, den der Name früher hatte, wonach sie identisch war mit der *theologia naturalis*, d. h. mit der Theorie von der natürlichen Religion, das versteht sich hier von selbst. Vielmehr ist diejenige Philosophie der Religion gemeint, die sich auf das philosophische Begreifen des Concrethistorischen einläßt. Dabei bleibt jedoch immerhin noch ein Unterschied zwischen der

daß Clemens die Religion unter dem Gesichtspunkt einer Philosophie betrachtet, so haben wir unsern Satz. Recht schön ist diese Wahrheit in folgender Stelle aus Lactant. Instit. VII, 7 ausgedrückt: *Nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemdam tam inanem, qui non viderit aliquid e vero. Quodsi extitisset aliquis, qui veritatem, sparsam per singulos per sectasque diffusam, colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens, potest: verum autem nonnisi eius scire est, qui ait doctus a Deo.* Es ist zwar hier, so wie in einer ganz ähnlichen Stelle bei Grotius (*de verit. rel. chr. IV, 12*) bloß von einzelnen religiösen Wahrheiten und von einzelnen Parteien (bei Grotius sogar Individuen) die Rede, statt von Religionen, allein unser Satz ist nichts Anderes, als eine folgerichtige Erweiterung des Satzes von Lactanz und Grotius. Und wenn Grotius (*Apologie S. 502 und 551*) sagt, die Religionen seyen „gleichsam zerrissene Glieder eines weiland schönen Leibes,“ so ist nur gegen das Wörtchen „weiland“ Einsprache zu thun, sofern dieses den Begriff der Zeit auf ungehörige Weise einmischt. Denn nicht so ist die Sache zu denken, daß in einer Urzeit diese Einheit als eine wirkliche, als thatsächliche Urreligion bestanden habe, die sodann erst in die bestimmten Religionen so zerfallen wäre, daß jede gleichsam aus einem andern Gliede jenes ursprünglichen Leibes entstanden wäre. Vielmehr ist das Aleinwahr dieses, daß jener Organismus als Einheit und Totalität erst im Christenthume verwirklicht und in die Erscheinung getreten sey, während vordem die Einheit des Ganzen nur an sich, d. h. als zu Grunde liegende Anlage und als unbewußtes Ziel des Strebens vorhanden war.

Religionsphilosophie und der Religionsgeschichte, sofern erstere nie die Aufgabe haben kann, die Religionen vermittelst historischer Forschung und Kritik aus den Urkunden und Quellen ursprünglich darzustellen und dieselben nach ihrer empirischen Entstehung, Verbreitung u. dergl. zu beschreiben. Das Verhältniß verschiedener Religionen zu einander betreffend, so ist zwar auch die bloße Geschichte der Religionen nicht an die zeitliche Aufeinanderfolge streng gebunden, wenn anders der Unterschied etwas zu bedeuten hat, der zwischen Chronikenform und eigentlicher Geschichte gemacht wird. Desto gewisser aber bleibt ein reichhaltiger Inbegriff von äußerlichen Umständen und Begebenheiten übrig, welche die Religionsphilosophie der Religionsgeschichte zu überlassen hat, sofern die erstere es nur mit dem Begriffe der Religion in seiner Verwirklichung zu thun hat, und mit der einzelnen Religionsform nur so weit, als in ihr eine gewisse Bestimmtheit des Religionsbegriffs zur Erscheinung kommt, oder so weit sie als wirkliche Entwicklungsstufe der Religion sich erweist. Daß nun jene Aeußerlichkeiten auch in die Apologetik nicht aufzunehmen sind, so wenig als in die Religionsphilosophie, wird keiner ausdrücklichen Erinnerung bedürfen. Wohl aber findet alles das seine Stelle in der Apologetik, was auf die empirische Auflösung einer bestimmten Religion sich bezieht, sofern darin die innere, dialektisch auflösende Kraft zu Tage kommt, und demgemäß auch Alles, was auf die gemeinschaftliche Auflösung der Religionen des Alterthums überhaupt sich bezieht. Ich meine damit namentlich die höchst bedeutungsvolle Erscheinung der Göttervermischung oder Religionsmischung, welche sich von der durch Alexander d. Gr. vollbrachten Verbindung des Morgenlandes u. Abendlandes herschreibt ^{a)}. Wie er selbst jeden Rationalcultus ehrte

a) Vergl. Droysen, Gesch. Alex. d. Gr. S. 550 f. Stühr, Ueberblick über die Geschichte der Behandlung der Mythen. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2; II, 1 und desselben allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker II, 16. Hegel, Religionsphilosophie II, 148.

und fremden wie einheimischen Göttern opferte, so fing man, und gewiß nicht einzig aus Nachahmungslust, an, die Mythenkreise verschiedener Völker in Einklang zu bringen. Man kam auf die Ansicht, daß die Gottheiten der verschiedenen Völker im Wesentlichen dieselben seyen; man suchte nach einer einigen und allgemeinen Religion. Was Viele sich vorstellten und fühlten, das sprach der Neuplatonismus als System aus: man suchte die Einheit einer allgemeinen Religion der Menschheit. Die dunkle Ahnung war richtig, aber die Ausführung mißlang; denn man wollte die Einheit durch Vermischung aller nationalen Religionsysteme erreichen und gelangte auf diesem Wege nur zu einer mechanischen, in sich selbst haltungslosen Vereinigung. Die wahre Einheit konnte nur durch ein entschiedenes Sichabwenden von jener verwirrenden und zersplitterten Mannichfaltigkeit, durch Vertiefung in sich selbst, durch einen rein von innen herausgehenden schöpferischen Act erzeugt werden. Und dieser Act war die Stiftung der christlichen Religion. — Ebenso gehört die entsprechende Thatsache der Apologetik an, daß, obwohl das Wort seine Wahrheit hat: „das Heil kommt von den Juden“, das Christenthum doch erst dann aus dem Judenthume hervorging, als es durch heidnische Elemente gesättigt war, vermöge der successiven Verführung, in welche das Volk mit den Hauptvölkern des Alterthums gekommen war. Das Alles trägt doch offenbar zu dem Nachweise bei, daß die Vorbereitung vollendet und die Zeit erfüllt war.

Thatsachen dieser Art sind also, wenn sie gleich zunächst nur die Religionsgeschichte angehen, doch der Apologetik nothwendig einzuverleiben, wie sie denn auch der Religionsphilosophie nicht fremd sind. Wohl aber enthält, wie schon gesagt, die Religionsgeschichte Vieles, was die Apologetik sich nicht aneignen kann. Ebenso enthält andererseits auch die Religionsphilosophie Manches, was die Apologetik aus ihrem Bereiche verweisen muß. Wenigstens verhält es sich so mit jener Wissenschaft in der Gestalt, in

welcher sie von Hegel ausgeführt worden ist und von seiner Schule gewöhnlich aufgefaßt wird. Einmal mit der Entwicklung des Gottesbegriffs, wie sie bei Hegel den ersten Theil der Religionsphilosophie eröffnet, hat die Apologetik nichts zu thun, sondern nur mit der Entwicklung des Religionsbegriffs, wie er subjectiv und objectiv sich bestimmt. Sodann kann die Apologetik nicht die ausführliche Entwicklung der absoluten Religion nach ihrem Gehalte (was den dritten Theil der hegel'schen Religionsphilosophie ausmacht) in sich aufnehmen, denn speculative Dogmatik und Apologetik sind immerhin zu unterscheiden. Endlich den mittleren Theil der hegel'schen Religionsphilosophie betreffend, so braucht die Apologetik nicht auf dieselbe Weise den metaphysischen Gehalt der vorchristlichen Religionen, z. B. die indische Trinität, die persische Gottes- und Dämonenlehre genau zu entwickeln. Vielmehr hat sie jede Religionsform nur nach ihrem Grundcharakter in Betracht zu ziehen, wie sich derselbe in der Gestaltung der subjectiven Religion, der frommen Gemeinschaft, des Cultus, in dem Anspruche, Offenbarung zu seyn, in dem Verhältnisse des Religionsstifters zur Gemeinschaft u. dgl. eigenthümlich ausprägt.

In so weit also würde sich die Apologetik doch noch von der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie durch ihre Gestaltung unterscheiden. Sie hat eine eigenthümliche Abzweckung, durch welche sie der Theologie angehört. Um uns also über den Begriff der Apologetik noch vollkommener zu verständigen, haben wir noch ihr Verhältniß zu den theologischen Wissenschaften in Betracht zu ziehen.

Sehr häufig wird die Apologetik nicht als selbständige Wissenschaft, sondern als integrirender Theil der Dogmatik dargestellt, indem sie die Einleitung zur Dogmatik vorstellen muß. Allein es ist vorerst gar nicht einzusehen, warum die Apologetik, wenn sie die wissenschaftliche Begründung des Christenthums als der absoluten

Religion ist, zur Dogmatik in einem näheren Verhältnisse stehen soll, als zur Ethik; denn die christliche Sittenlehre tritt ebenso gut mit dem Ansprüche auf, Sittenlehre der absoluten Religion zu seyn, als die Dogmatik darauf Anspruch macht, das Dogma der absoluten Religion wissenschaftlich zu entwickeln. Dieser Anspruch muß wissenschaftlich begründet werden; somit sind wir an die Apologetik als an die gemeinschaftliche Voraussetzung der Dogmatik und Ethik gewiesen. Sie müßte folglich als Einleitung nicht zur Dogmatik allein, sondern zur Dogmatik und Ethik in ihrer Einheit, d. h. zu der ganzen systematischen Theologie, aufgestellt werden. Allein sie bildet ebenso auch zu der historischen und praktischen Theologie, wie wir nachher sehen werden, die Grundlage und ist demnach eine Einleitung zur gesammten Theologie und kann als solche auf eine selbständige Stellung in dem Kreise der theologischen Wissenschaften Anspruch machen.

Ist die Apologetik als eine selbständige theologische Wissenschaft anzuerkennen, so fragt es sich weiter: welches ist ihre Stelle in dem geordneten Kreise der Theologie, und in welchem Verhältnisse steht sie zu den einzelnen theologischen Wissenschaften? Eine Frage, zu deren Beantwortung schon Einiges bei der vorhergehenden Frage gesagt werden mußte. Wir haben vorläufig angenommen, die Apologetik sey die Grundlage und die Voraussetzung der theologischen Wissenschaften überhaupt, und wenn dieß sich wirklich so verhält, so muß sie in dem Systeme der theologischen Disciplinen die erste Stelle einnehmen, weil „die Grundlegung wie beim materiellen so beim wissenschaftlichen Bauen das Erste ist.“ Diese Stellung, welche Schleiermacher der Apologetik anweist, ist um so angemessener, als eben durch die Apologetik, vermöge ihrer Einheit mit der Religionsphilosophie, die Theologie sich an die Philosophie anschließt, oder als „das theologische Studium durch die philosophische Theologie mit der

eigentlichen Wissenschaft zusammenhängt? a). Die christliche Theologie ist allerdings eine positive Wissenschaft, aber eben weil sie das Gegebene wissenschaftlich behandeln und begreifen soll, muß sie auf philosophische Principien zurückgehen und sich durch ihre Grundlage mit der Philosophie zusammenschließen.

Aber welches ist die eigenthümliche Beziehung der Apologetik zu den einzelnen theologischen Wissenschaften?

Die historische Theologie für's Erste hat die Apologetik zu ihrer Voraussetzung, indem zugleich die Apologetik sich in ihr fortsetzt. Einmal fällt die Darstellung des religiös-sittlichen Zustandes der Menschheit zur Zeit des Eintritts der christlichen Religion in die Welt, mit welcher herkömmlicher Weise die Kirchengeschichte eröffnet wird, der Hauptsache nach mit der Apologetik, wie wir sie gefaßt haben, zusammen. Es fällt in die Augen, daß die genannten Prolegomena der Kirchengeschichte denen der Dogmatik so ziemlich analog sind und demnach so gut als diese der Apologetik zufallen. Uebrigens nicht bloß beim Eingange, gleichsam im Vorhofe der kirchengeschichtlichen Theologie ist die Beziehung zu den außerchristlichen Religionsformen nöthig, sondern diese Beziehung ist eine fortdauernde. Wenn von der Ausbreitung des Christenthums, auch in späteren Zeiträumen, die Rede ist, namentlich wenn die christliche Religion wieder auf einem neuen Völkergebiete Platz greift, so sind die Religionen nach dem erörterten Gesichtspunkte der Apologetik ins Auge zu fassen, wenn die Verhältnisse gegenseitigen Abstoßens und Anziehens, so wie die eigenthümlichen Gestaltungen des Christenthums begriffen werden sollen. Denn die Gestaltung des Cultus, die Form des christlichen Lebens, die Organisation der Kirche, die Färbung der Häresen, die Behandlung des Dogma's, — Alles zeigt die Beziehung zu den außerchristlichen Religionen. Noch mehr: die Kirchenges-

a) Schleiermacher, kurze Darst. S. 28; vergl. S. 66, Anm. Drey, Apol. I. S. 16. 23. — Vergl. Stein, Apol. S. 2.

schichte beruht auf dem Begriffe der Kirche als des durch die absolute Religion gesetzten Gesamtlebens, und insofern ist die geschichtliche Anschauung des Christenthums durch die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religion als der absoluten bedingt. Dieses Alles führt darauf, daß die kirchenhistorische Theologie, von welcher die Geschichte des Dogma's ursprünglich nur einen Theil ausmacht, zu ihrer Grundlage die Apologetik hat.

In welchem Verhältnisse die Apologetik zur Dogmatik und Ethik steht, ergibt sich schon aus dem Früheren. Diese Wissenschaften sind nur die Entfaltung und Besondereung des Gehaltes, der in der absoluten Religion liegt. Die einfache Grundwahrheit, der Standpunkt selbst, wird durch die Apologetik begründet; dann kommt es zur Entwicklung und Ausbreitung dieser Wahrheit nach ihren einzelnen Seiten, wobei der absolute Charakter der Religion durch die immanente Wahrheit und Nothwendigkeit ihrer Glaubens- und Sittenlehre bestätigt werden muß.

Der Zusammenhang endlich der praktischen Theologie mit der Apologetik liegt darin, daß letztere „den Gegenstand fixirt,“ für dessen Behandlung erstere die Kunstregeln aufstellt. Namentlich ist einleuchtend, daß die Theorie der Mission oder des Strebens, Mitglieder anderer frommer Gemeinschaften in die christliche Gemeinschaft hereinzuziehen, ihre Principien aus der Apologetik zu entnehmen hat, und daß nur aus der richtig behandelten Apologetik die wahren Regeln für die Missionsthätigkeit sich ergeben können. Wie die Apologetik die Religionen als Versuche auffaßt, den Begriff der Religion zu verwirklichen, welche aber, ihrer Einseitigkeit wegen, d. h. weil sie nur je Eine Seite der Religion überwiegend verwirklichen und in sich darstellen, weiter getrieben werden, bis sie im Christenthume ihren Ruhepunkt und ihre Befriedigung finden, so hat die Missionsthätigkeit in den Religionen Wahrheit anzuerkennen und, an diese Wahrheit anknüpfend, zu der christlichen Religion als der voll-

kommen wahren weiterzuführen. Denn „erst wenn man auch die Wahrheit und Kraft des Feindes vollkommen anerkennt und richtig schätzt, ist der Anfang einer glücklichen Einwirkung auf ihn möglich“ a). Die Mission muß, praktisch und in der Anwendung auf das Besondere und Einzelne, dasselbe seyn, was die Apologetik wissenschaftlich und im großen Ganzen ist.

Daß die Methodik der christlichen Apologie, sofern sie der praktischen Theologie zufällt, von der Apologetik abhängig ist, versteht sich von selbst. Zu viel ist freilich gesagt, wenn man behauptet, die Apologetik, wiewohl sie als Theorie von apologetischen Leistungen zu unterscheiden sey, vollende doch erst in diesen ihre Bestimmung und werde nur um dieser willen aufgestellt b). Letzteres beruht auf der Ansicht, daß überhaupt die ganze Theologie ihren Zweck bloß in der Leitung der Kirche, also in der Praxis habe, und Ersteres modificirt Schleiermacher selbst, wenn er es tadelnd, daß man die Apologetik zu genau und zu ausschließlich auf die eigentlich apologetischen Leistungen bezogen habe. Er gibt damit selbst zu, daß die Apologetik ihre Bedeutung habe, auch abgesehen von ihrer Anwendung auf apologetische Leistungen. Das Wahre ist, daß sie ihren Zweck zunächst in sich selbst hat, als wissenschaftlicher Erweis, daß die christliche Religion die absolute Religion sey. Vermöge dieses Gehalts ist die Apologetik zugleich die Grundlegung der Theologie und enthält als solche die allgemeinsten Principien, welche bei jeder Apologie zur Anwendung kommen. Mit diesem Sage sind wir wieder auf den Punkt zurückgekommen, von dem wir bei unserer Untersuchung ausgegangen sind.

a) Vergl. Ewald, die poetischen Bücher des A. T., IV. Theil, Schluß, S. 258 f.

b) Schleiermacher, kurze Darstellung S. 66, Anm.; vergl. S. 68, Anm.

2.

Meister Eckart.

Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie
des Mittelalters.

Von

Dr. Carl Schmidt,

Privatdocenten der Theologie zu Straßburg und Mitglieds der histo-
risch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Die hegel'sche Schule macht der protestantischen Theo-
logie den Vorwurf, sich bloß mit Kritik und Geschichte zu
beschäftigen und die philosophische Auffassung, das wissen-
schaftliche Begreifen des religiösen Inhalts gänzlich zu
vernachlässigen. Bei den Theologen des Mittelalters hin-
gegen findet diese Schule die Wahrheit, deren letzten
Schleier sie gelüftet zu haben vorgibt, zum Theile schon in
ihrer speculativsten Tiefe ausgedrückt. Hegel führt, um
dieß zu bestätigen, in seinen Vorlesungen über die Philo-
sophie der Religion (Berlin 1832, Bd. I, S. 149) eine
Stelle des Meisters Eckart an, und einer seiner Anhänger,
Dr. Carl Mager, wiederholt dieselbe in seinem Briefe an
eine Dame über die Hegel'sche Philosophie (Berlin, 1837,
S. 73).

Es möchte daher nicht ohne Interesse seyn, genauer
zu erforschen, wer dieser Meister Eckart gewesen und was
er gelehrt. Sein Leben ist nur wenig bekannt; die weni-
gen ihn betreffenden Thatsachen, welche wir hier und da
zerstreut finden, sind bei Weitem nicht hinreichend, um ein
anschauliches Bild abzugeben oder um an dem Faden
derselben den Entwicklungsgang der eckart'schen Meinun-
gen psychologisch zu verfolgen. Seine Schriften waren

bisher wenig benutzt, theils weil man sie wenig kannte, theils auch weil man an deren Echtheit zweifelte. Seine Lehre endlich wurde bloß im Allgemeinen als Pantheismus und als verwandt mit den Irrthümern der Secte des freien Geistes bezeichnet. Unsere Arbeit zerfällt daher natürlich in drei Theile, in deren erstem wir das zusammenstellen werden, was über Eckart's Leben aufzubringen ist; im zweiten wird von seinen Schriften die Rede seyn müssen, und im dritten werden wir suchen, die Hauptfäße seiner Lehre in einem gewissen Zusammenhange darzustellen. Ein viertes Kapitel endlich wird die Beurtheilung dieser Lehre enthalten, nebst der Andeutung des Verhältnisses, in welchem sie sowohl zu den Speculationen des freien Geistes, als zu denjenigen der hegel'schen Philosophie steht.

I. Eckart's Lebensumstände.

Heinrich Eckart gehört einer verworrenen, stürmischen Epoche an. So wie auf die meisten Denker seiner Zeit, scheinen auch auf ihn die politischen Zerwürfnisse und die kirchlichen Bewegungen nicht ohne Einfluß geblieben zu seyn. Das unbekannte Jahr seiner Geburt fällt ohne Zweifel in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Auch über den Ort seiner Herkunft wissen wir nichts Gewisses zu berichten. Peter Noviomagus, in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Tauler's Werken (Cölln, 1543. Fol.), nennt ihn Dr. Eckart von Straßburg. Die Dominicaner Quétif und Echard hingegen, welche allein etwas Ausführliches und, wie es scheint, Zuverlässiges über ihn zusammengebracht haben, lassen ihn in Sachsen geboren werden¹⁾. Zuerst tritt er dann in Paris auf, dem großen Markte damaliger Gelehrsamkeit, wohin er, dem Zuge seiner Zeit folgend, sich begeben hatte, um seine scholastischen Studien zu vollenden. Sein Eifer und sein Wissen, welches er sowohl aus den Philosophen des Alterthums, als

1) *Scriptores ordinis Praedicatorum. Par. 1719. Fol. T. I. p. 507.*

aus den Kirchenvätern und Scholastikern geschöpft hatte, brachten ihn bald so weit, daß er selbst als Lehrer aufstreten konnte in dem Collegium von St. Jacques.

Sein Ruf verbreitete sich schnell und weit. Erithemius sagt, er sey in *philosophia Aristotelica suo tempore doctissimus* gewesen²⁾; indeß ist es nicht als Aristoteliker, daß er sich ausgezeichnet hat, sondern, wenn er auch vielleicht in dieser ersten Zeit den Grundsätzen dieses Systems huldigte, so nahm doch bald seine selbständige Speculation eine andere Richtung, von den Grundsätzen des Stagiriten weit abführend. Es wäre nicht unmöglich, daß des jungen Lehrers kühner, hochstrebender Geist schon zu Paris durch die Theorie der Begharden oder Brüder des freien Geistes wäre angezogen und angeregt worden; mit Gewißheit aber läßt sich dieß nicht behaupten; denn lange Zeit noch genießt Eckart des rühmlichsten Ansehns in der Kirche.

Beim Ausbruche der Streitigkeiten zwischen dem stolzen Bonifacius VIII. und dem nicht minder unbeugsamen Philipp dem Schönen zog er, dem Papste gehorchend, nach Rom, wo er die Würde eines Doctors der Theologie erhielt. Vorher schon war er in den Dominicanerorden getreten; wir wissen aber weder wann, noch wo. Doch stand er so hoch in der Meinung seiner Ordensgenossen, daß sie ihn, als die Provinz Deutschland wegen allzu großer Ausdehnung getheilt werden mußte, zum Provinzial von Sachsen erwählten; der im Jahre 1304 zu Toulouse versammelte Convent seines Ordens bestätigte ihn in dieser Würde. Er versah dieß Amt mit solchem Ernste und wachte so streng über die Aufrechthaltung der Disciplin, daß er drei Jahre später, 1307, von einem zu Straßburg versammelten Convente zum Generalvicar von Böhmen ernannt wurde, mit der Vollmacht, alle Verbesserungen und Reformen im Zustande des Ordens in dieser Gegend

²⁾ De scriptoribus ecclesiasticis; in Fabricii Biblioth. ecclesiast. Hamb. 1718. Fol. p. 130.

vorzunehmen, welche ihm nöthig scheinen würden. Auch auf diesem neuen Schauplatze seiner Wirksamkeit machte er sich berühmt als Prediger und als Lehrer *).

Von dieser Zeit an, wo die Kirche noch mit Ehrfurcht auf ihn hinblickt, verschwindet er aus der Geschichte; erst nach einer ziemlichen Reihe von Jahren erscheint er wieder, und zwar als Prediger pantheistischer und mystischer Lehren und als mit der Kirche zerfallen. Aus Böhmen war er zurückgekehrt an den Rhein, wo seit langen Zeiten schon das religiöse Leben und Denken sich auf eine eigene, oft phantastische Weise gestaltet hatte. Es ist bekannt, wie frühe die häretischen Secten häufige Anhänger in den Rheinstädten fanden. Nicht bloß manichäische Keime waren hier fortgepflanzt worden, sondern namentlich pantheistische, von den Straßburger Ortliebfern des Jahres 1212 an bis zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, welche, von diesen Kezern abstammend, seit den letzten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts, hauptsächlich aber seit dem Beginne des vierzehnten so außerordentlich zahlreich in diesen Gegenden auftraten. Wir dürfen nun wohl annehmen, daß Meister Eckart mit diesen Begharden in Berührung gekommen und daß er sogar nach seiner Rückkehr aus Böhmen eine Zeit lang in Straßburg gelebt. Dieß können wir zwar mit keinem directen Zeugnisse belegen; indeß sind viele der vom Bischofe Johann von Dachsenstein im Jahre 1317 als Lehren der straßburger Begharden verdamnten Sätze so sehr und oft wörtlich mit den eigenen Sätzen Eckart's übereinstimmend, daß wir hieraus wohl auf einen Aufenthalt des tiefsinnigen Dominicaners in Straßburg schließen dürfen. Woher wäre ihm sonst auch der Name Dr. Eckart von Straßburg gekommen?

Dieß Verhältniß Eckart's zu der Secte des freien Geistes kann hier überhaupt nur angedeutet werden; es fehlen uns die geschichtlichen Thatsachen, um es zu beweisen;

*) Trithemius, l. c. „Claruit in Austria, ubi docendo et praedicando famosissimus est habitus.“

Eckart hat sich nie förmlich von der Kirche getrennt und aller Wahrscheinlichkeit nach nur insgeheim der Secte angehört. Bei Auseinandersetzung seiner Lehre werden wir indes nochmals hierauf zurückkommen, um diesen Punkt in helleres Licht zu stellen.

Zuverlässigeres wissen wir nun über einen Aufenthalt Eckart's in Cöln, wo er ohne Zweifel bis ans Ende seiner Tage sich aufgehalten hat. Cöln war dazumal der Hauptsitz der Brüder des freien Geistes und zugleich des deutschen Mysticismus, als dessen Haupt in diesen Gegenden ganz eigentlich Meister Eckart anzusehen ist. In Cöln trug er mehrere Jahre lang theils öffentlich in der Kirche seines Klosters, theils in der Schule seine kühnen, hohen Ansichten vor. Da er nicht aus der Kirchengemeinschaft heraustrat, sammelte sich um ihn ein Kreis inniger, glühender Geister, welche des begeisterten Meisters Worte weiter trugen und dem Volke predigten, um es zu trösten in dem namenlosen Unglücke jener Zeiten. Zu diesen Schülern Eckart's gehörten wohl vor allen Tauler und Suso; der erstere, welcher mächtiger auf das Volk gewirkt hat als Tröster und als Bußprediger, ist, obgleich selbst einmal gebannt, berühmter geworden, als sein mehr speculativer und von der Kirche verworfener Lehrer; und so ist es gekommen, daß Tauler als der erste der deutschen Mystiker, und Eckart sogar als dessen Schüler ist angesehen worden. Suso war noch eifrigerer Anhänger des cöllner Meisters, als der selbständigere Tauler; er nennt ihn den heiligen Meister Eckart, bei dem er, der von inneren Leiden und Widersprüchen gequälte Jüngling, Trost gefunden hatte und welchen er oft in seinen Visionen zu erblicken glaubte⁴⁾.

4) Suso's Leben, Kap. 28 (in Diepenbrock's Ausgabe, Regensb. 1829. 8. S. 71): „Da dies schreckliche Leiden wohl auf zehn Jahre währte, . . . da kam er zu dem heiligen Meister Eckart und klagte ihm sein Leiden. Der half ihm davon.“ — Ebenbas. Kap. 8. S. 20: „Unter andern erschien ihm auch der selige Meister Eckart.“ —

Die Lehren aber, die Meister Eckart in einer eigenen, tief ergreifenden Weise, oft unter der Form kühner Phantasien und geistreicher Bilder, vortrug, waren oft zu unverständlich und streiften zu nahe an wirkliche Gotteslästerung, daß nicht die Kirche hätte sollen darauf aufmerksam werden; zudem war die Uebereinstimmung derselben mit den Ansichten der verhaßten Brüder des freien Geistes zu auffallend, als daß der cöllner Dominicaner sie länger in Sicherheit hätte predigen können. Es war damals die Verfolgung der deutschen Begharden heftiger als je; schon Clemens V., ganz besonders aber sein Nachfolger Johann XXII. waren gegen sie zu Felde gezogen, und nächst dem Bischofe von Straßburg, Johann von Dachsenstein, hatte sich namentlich der Erzbischof von Cölln, Heinrich von Birnenburg, durch den Eifer, die Secte zu verfolgen, ausgezeichnet. Nachdem der letztere in einer Provinzialsynode von 1322 sie verdammt hatte, wurde er auch auffmerksamer auf die Predigt des Meisters Eckart⁵⁾. Er ließ ihn vor sich kommen, beschuldigte ihn der Ketzerei und verurtheilte ihn. Da Eckart sich aber weigerte, dem Urtheile sich zu unterwerfen, und trotz dem bischöflichen Verbote fortfuhr, zu predigen, so brachte Heinrich die Klage nach Avignon vor Johann XXII. Die Untersuchung wurde erneuert; Eckart bekannte die angeklagten Sätze als die seinigen und wurde abermals verurtheilt, als habe er, in verwegendem Dünkel nach höherem Wissen als dem in der kirchlichen Glaubensregel festgesetzten strebend, sich zu irrigem Wahne gekehrt und des Volkes Geist verwirrt theils durch offenbar ketzerische, theils durch übelklingende und der Ketzerei bloß verdächtige Lehren. Seine Schriften wurden verboten und der Erzbischof von Cölln, welchem der Papst aufgetragen, die Verwerfungsbulle in seiner Provinz so viel als möglich zu verbreiten, gab sich alle Mühe, dieselben zu unterdrücken⁶⁾.

5) Mosheim, de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. 8. p. 270. —

6) Die Bulle wurde zuerst bekannt gemacht durch Raynaldus, con-

In eben dieser Bulle, welche vom 27. März 1329 datirt ist, heißt es indeß, daß am Ende seines Lebens Meister Eckart zum katholischen Glauben zurückgekehrt sey und die Lehren, die er früher so standhaft behauptet, unbedingt widerrufen habe. Dieß scheint schwer zu glauben; denn in seinen Schriften spricht sich in jeder Zeile eine solche Kraft der Ueberzeugung, eine solche Innigkeit und Wahrheit religiöser und philosophischer Begeisterung aus, daß ein Widerspruch in offenem Gegensatz zu seinem Charakter zu stehen scheint. Wenn man aber annimmt, daß Eckart, der eigentlich nie öffentlich mit seiner Kirche gebrochen hatte und vielleicht nichts zu beabsichtigen meinte, als eine metaphysische Begründung des kirchlichen Systems, in seinem höhern Alter vor den gefährlichen Consequenzen erbebte, welche aus seinen Ansichten konnten und mußten gezogen werden, so ist es wohl erklärlich, wie er sich zu einem Widerruf konnte verleiten lassen, um in Frieden zu sterben.

Das Todesjahr des seltsamen Mannes ist ebenso unbekannt, als das Jahr seiner Geburt; er muß wohl, der obigen Bulle zufolge, schon vor 1329 gestorben seyn. Im Jahre 1330 erließ Johann XXII. eine neue Bulle gegen die deutschen Begharden, in welcher er zugleich die Lehren der Secte auseinandersetzte. Sämmtliche Artikel, welche er verdammt, stimmen wörtlich mit den eckart'schen in der Bulle des Jahres zuvor überein, doch wird der verstorbene Meister selbst nicht genannt⁷⁾. Seine Lehren jedoch verbreiteten sich sowohl öffentlich, als insgeheim so sehr,

tin. Annal. Baronii. Col. 1694. Fol. T. XV. p. 389, no. 70. Sie befindet sich auch bei Du Plessis d'Argentré, collectio iudiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Fol. T. I. p. 312.

7) Diese Bulle ist nicht vollständig bekannt. Was davon erhalten ist, befindet sich in der Chronik des Herrmann Coernerus, bei Eccard, corpus historicorum medii aevi. Francof. 1743. Fol. T. II, p. 1036. — Vergl. Mosheim, de Begh. p. 285.

daß im Jahre 1490 die Theologen von Heidelberg sich genöthigt glaubten, dieselben abermals zu verdammen ⁸⁾).

Außer diesem Meister Eckart dem Dominicaner kommt, fast gleichzeitig mit ihm, ein Dr. Eckart mit dem Beinamen der Jüngere vor ⁹⁾. Von diesem ist durchaus nichts weiter bekannt. Er gehörte wohl zu dem engeren Schülerkreise, welcher sich zu Cöln um den mystischen Prediger gesammelt, und aus welchem ohne Zweifel der stille Verein der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde hervorgegangen ist. In seinen Ansichten folgt der jüngere Eckart beinahe buchstäblich seinem ältern Namens- und vielleicht Blutsverwandten, den er so hoch schätzt, daß er ihn häufig in seinen Predigten anführt; in der Art aber, wie er die beiden gemeinsame Lehre vortrug, unterscheidet er sich, wie wir weiter unten sehen werden, merklich von seinem Vorbilde.

2. Ueber Eckart's Schriften.

Trithemius nennt Eckarten als den Verfasser folgender Schriften ¹⁾:

4 lib. super Sententias (Petri Lombardi).

1 — in Genesin.

1 — in Exodum.

1 — in Canticum Canticorum.

1 — in librum Sapientiae.

1 — in Evangelium Iohannis.

1 — super orationem dominicam.

1 — positionum suarum.

Sermones de tempore et sanctis.

Sermo in Capitulo Praedicatorum.

8) Trithemius, l. c.

9) Peter Koviomagus, Vorrede zu seiner Ausgabe von Laurer's Werken.

1) L. c. p. 180.

Ob aber das eine oder das andere dieser Bücher, außer den Predigten de tempore et sanctis, noch irgendwo vorhanden ist, wissen wir nicht. So viel ist indessen gewiß, daß Eckart verschiedene Schriften verfaßt hatte, um seine eigenthümlichen Meinungen zu verbreiten; denn in der Bulle des Jahres 1329 verdammt der Papst dessen libros quolibet seu opuscula.

Erithemius fügt bei, daß er seine Irrthümer vorzüglich in seiner Expositio super Evangelium Iohannis vorge tragen habe²⁾. Herr Dr. Gieseler aber, welcher zuerst wieder auf Eckarten aufmerksam gemacht hat, ist durch eine merkwürdige Zusammenstellung der in der Bulle Johann's XXII. verdamnten eckart'schen Sätze mit den Fragmenten, welche Mosheim aus einer altdeutschen Schrift: von den neun Felsen, mittheilt³⁾, zum Resultate gelangt, es könne kein Zweifel seyn, daß dieses deutsche Buch Eckarten angehöre⁴⁾. Die Frage über den Ursprung dieser geheimnißvollen Schrift müssen wir vor der Hand zur Seite stellen, indem uns zunächst ein anderes Resultat zur Besprechung vorliegt. In den baseler Ausgaben der tauler'schen Predigten von 1521 und 1522 findet sich von dem Blatte 242 an bis ans Ende eine Reihe von Predigten mit der Ueberschrift: „Folgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen, etlicher fast gelehrter andechtiger vätter und lereren, auß denen man achtet Doctoren Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und insunders meister Eckart's.“ Diese Sammlung besteht aus 55 Predigten und 4 kleinern Stücken oder Lehren⁵⁾. Sie ist bisher wenig beachtet worden; man hat

2) Fuhrmann, Handwörterbuch der Kirchengeschichte. Halle 1826. 8. Bd. I. S. 683 wiederholt diese Angabe.

3) Mosheim, institutiones historiae ecclesiast. antiquae et recentioris. Helmst. 1764. 4. p. 482, not. p. et p. 483, not. 5.

4) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1832. 8. B. II. 2. Abth. S. 630. Not. hh.

5) Diese Sammlung ist nur noch in die halberstädter Ausgabe der

ſie inſgemein Taulern zugeſchrieben oder zum wenigſten für zweifelhaft gehalten, wozu namentlich des gelehrten Oberlin's Urtheil über dieſelben mag Anlaß gegeben haben 6).

Dieſe Predigten haben wir nun mit möglichſter Sorgfalt durchgegangen und ſind zur Ueberzeugung gekommen, daß ſie ſämmtlich von Eckarten herrühren müſſen. Unſere Gründe dafür ſind folgende:

1. Sie unterſcheiden ſich durchaus in Styl und Manier ſowohl von den anerkannt tauler'schen, als von denjenigen Suſo's und Anderer, welche hier und da mit dieſen letzteren vermiſcht ſind. Sie tragen durchgängig in ihrer

tauler'schen Predigten von 1523 und in die hamburger von 1621 aufgenommen worden. Die übrigen haben ſie ſämmtlich übergangen. Zwei dieſer Predigten finden ſich auch in der kölnner Ausgabe Tauler's von 1543, fol. 102 u. 221; von da ſind ſie übergegangen in die lateiniſche Paraphraſe des Lorenz Surius, Edln 1548, fol. I. S. 147 u. 335; Surius gibt ſie unter dem Namen des D. Eccardus ſenior. Die frankfurter Ausgabe von 1826, 8. hat ſie gleichfalls, Th. II. S. 60 u. Th. III. S. 31, allein als von Tauler herrührend.

Die 4 Kleinern Auffäge ſind folgende:

1. Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht ſey. Fol. 254, b.
2. Ein ſaſt kurtz und gute leer geſetzt uff ein gleichnuß, durch die man eigentlich verſtehen mag den ſynn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonliche gepflegen hat zu predigen. fol. 300, b.
3. Drey guter leren, des andechtigen hochgelerten und subtilen Doctor Eckarts. Fol. 316, b.

Dieſe drei Lehren ſind von Surius überſetzt: D. Eckardi notabiles aliquot institutiones. Lugd. 1557. 8. p. 228 et 229.

4. Ein nützliche ler inhaltend VI ſtuck ſo do gehörent zu einem menschen der zu warer vollkommenheit und innerlichen frid kommen wil. Fol. 317, a.

- 6) De Ioh. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4. p. 8. not. f. „Vix autem ibi a reliquis discerni possunt, quae ipsius Eccardi sunt.“ Vor Oberlin hatte jedoch Freytag in ſeinem Adparatus literarius, Lips. 1753. 8. T. II. p. 1089, einen Auszug aus einer derſelben unter Eckart's Namen gegeben.

Form ein höchst eigenthümliches Gepräge; beinahe in allen kommen dieselben Redeweisen, Ausdrücke, Bethuerungsformeln vor; bei Weitem die meisten fangen mit den Worten an: „ich hab ein wörtlin gesprochen in latin;“ in allen werden häufige Aussprüche berühmter Lehrer mit den Worten angeführt: „es spricht ein meister, es sprechen unsre meister.“ Nicht allein aber sind sie übereinstimmend in der Form, sondern eine noch bedeutendere Uebereinstimmung herrscht in der vorgetragenen Lehre; ja es möchte sogar scheinen, als bildeten die vorhandenen Predigten eine durch einen gewissen innern Zusammenhang verbundene Reihe; denn nicht nur ist die Entwicklung der Theorie gewissermaßen eine fortschreitende, sondern der Prediger beruft sich zuweilen auf das, was er in einem vorhergehenden Vortrage gesagt. Dieß Alles beweist hinlänglich, daß sämtliche Stücke einem und demselben Verfasser angehören.

2. Daß dieser Verfasser aber in der That unser Meister Eckart ist, geht aus Folgendem deutlich hervor: eine der Predigten, die vierte auf Maria Himmelfahrt (Col. 296, a.), ist überschrieben: „ein kostliche predig inhaltend gar nahe den ganzen grund aller predig des hochgeleerten Doctor Eckart's, als man sehen wirt.“ Diese Predigt bildet aber nur die Folge oder den Schluß der drei vorhergehenden auf dasselbe Fest, welche ihrerseits wieder in Ton, Farbe und Inhalt durchaus mit allen übrigen übereinstimmend sind. Ferner ist zu bemerken, daß in einer andern Predigt, auf des Täufers Enthauptung (Col. 302, a.), Eckart sich selber nennt: „Fragte man mich Bruder Eckart wannen giengendt ir außerm hauß,“ u. s. w. Das Entscheidendste ist aber, daß mehrere der in der Bulle von 1329 verdamnten und auch bei Mosheim deutsch sich wiederfindenden Sätze, w ö r t l i c h in diesen Predigten vorkommen, so daß also durchaus kein Zweifel seyn kann, daß sie dem kölnner Dominicaner angehören. Diese auf so merkwürdige Weise gleichlautenden Sätze sind folgende:

Bulle von 1330.

Art. VIII. „Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem intertorem, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus sine renunciaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus.“

Art. IX. „Ego nuper cogitavi, utrum vellem aliquid recipere a Deo, vel desiderare; ego volo de hoc valde bene deliberare; quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo, vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut Dominus in dandis; et sic non debemus esse in aeterna vita.“ (Art. VII. der Bulle von 1330 gegen die Böharden).

Art. X. „Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse; unum, non simile“ (soll wohl heißen et simile). (Art. VIII. der Bulle von 1330).

Art. XI. „Quicquid Deus Pater dedit filio

Proshheim's Fragmente.

Edart's Predigten.

Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 304, a. „die nit lieb habent weder gut noch ere, noch gemach, noch lust, noch innigkeit, noch heiligkeit, noch son, noch himelreich, und diß alles seind außgegangen, diser leuten hat gott ere, und die erent gott eygenslich, und gebent im das sein ist.“

ib. fol. 305, a. „Ich gedacht newlich, ob ich von gott wolte icht nemen oder begeren. Ich wilß mich vass wol beraten, wann da ich von got were nemende, da were ich under gott, als ein knecht under seinem herren an dem gebende. Also süllent wir nit sein in dem ewigen leben.“

ib. „Zu gleicher weiß als an dem Sacrament verwandelt wirdt das Brot in unders herren Fronleychnam, &c. also wirdt ich gewandelt in ih, daß er wirdet mich sein gewesen, ein und gleych.“

Pred. auf Dingsag nach Mittfasten, fol.

suo unigonito in humana natura, hoc totum dedit mihi" etc. (Xrt. IX. der Bulle von 1330).

Art. XXII. „Pater generat me suum filium, et eundem filium; quicquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.“

Art. XXVI. „Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.“ (Xrt. XVI. der Bulle von 1330).

Art. XXVII. „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile. Si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.“ (Xrt. I. der Bulle v. 1330).

Art. XXVIII. „Deus non est bonus, neque melior, neque optimus; ita male dico, quandoque voco Deum bonum, ac si ego aliquid vocarem nigrum.“ (Xrt. II. der Bulle von 1330).

„Der Vater gebiret noch seinen Sun, und denselben Sun. Was ist ein; was Got wircket, das ist ein; durch das so gebiret er auch seinen Sun, an allem Unterscheid.“

„Ich spreche nat daß alle Creaturen syn etwas kleines, oder daß sie etwas sind, sondern das sie sind om.“

„Es ist etwas in der seelen, das nat geschaffen ist und ungeschlechtlich; und das ist die Vernunftigkeit.“

„Got ist noch gut, noch besser, noch allerbest, und ist ihue also unrecht, wann ich Got gut heiße, rechte ase ob id oder er etwas wiß weiß und id es schwarz heiße.“

251, a. „Alles das denn got yn gegab seinem eingebornen sun, das hat er mir geben.“

„Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 304, b. „Er gebirt mich seinen sun, und denselben sun .. Was Got wircket, das ist ein, darumb gebiret er mich seinen sun, on allen unterschied.“

„Pred. auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b. „Alle creaturen sind ein lauter nicht. Ich sprich nit das sy kleyn seynt oder icht seyn, sunder sy seynd ein lauter nicht.“

„Ein sakturk und gute leere.“ fol. 300, b. „Ich han etwan gesprochen von ein liecht ist in der sele, das ist ungeschaffen, und ungeschpfflich.“ – Pred. auf Maria Empfängnis, fol. 313, b.: „... Wer der mensch all also, er wer allzumal ungeschaffen u. ungeschpfflich.“ – Et passim.

„Pred. auf S. Dominici Tag, fol. 287, a. „In gott ist weder gurt, noch besser, noch allerbestes. Wer spricht das got gut wer, der thut im als unrecht, als der die sonnen schwarz heiße.“

Die Artikel I, II, III, VII, XII, XIII, XVI, XVII, XVIII, XXI, XXV und zum Theile Artikel XIV sind zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach in diesen Predigten enthalten, und wie es auf den folgenden Seiten sich herausstellen wird, durchaus der Eckart'schen Lehre entsprechend?).

7) Diese Sätze sind folgende; wir setzen sie hierher, weil wir uns in der Folge mehrmals darauf berufen müssen.

I. Quod Deus non potuit primo producere mundam, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundam creavit.

II. Concedi posse quod mundus ab aeterno fuerit.

III. Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

VII. Petens hoc aut hoc, malum petit, et male; quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari.

XII. Quicquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine. Bei Rosheim: Was die heilige Schrift gesprochen von Christo, das wird alles vor war geseit von einem jüglichen gottlicken Menschen.

XIII. Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino: propter hoc iste homo operatur quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator verbi aeterni; et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere. Bei Rosheim: Was eigen ist der gottlicken Naturen, das ist alles eigen einem jüglichen gottlicken Menschen. Ueber das so würket und geberet der gottliche Mensch eben das, das Gat würket und geberet. Denn in Gate würket er und hat geschaffen Himmel und Erden, und ist ein Geberer des ewigen Wortes. Und Gat erkunde nutz nicht ohne disen Menschen gethun.

XVI. Deus proprie non praecepit actum exteriorem.

XVII. Actus exterior non est proprie bonus, nec divinus; nec operatur ipsum Deus proprie, neque parit.

XVIII. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt; sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur.

XIX. Deus animas amat, non opus extra.

XX. Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei.

XXI. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.

Einige derselben, besonders die erstern, scheinen übrigens nicht wörtliche Auszüge zu seyn, sondern bloß Sätze, in welchen der Sinn der Ansichten des angeklagten Theologen in kurzen Worten zusammengefaßt worden war. Da endlich einige derselben auch bei Rosheim vorkommen, so scheint es uns gewiß, daß wir hier nur einen Theil der cart'schen Predigten besitzen.

Von den Artikeln IV, V, VI, XIV, XV findet sich hingegen gar keine Spur in dieser Predigtsammlung⁸⁾. Daß diese in der That höchst unästhetischen Sätze Carten

XXV. Dum dicitur: Simon, diligis me plus his? Sensus est, i. e. plus quam istos; et bene quidem sed non perfecte; in primo enim et secundo, et plus et minus, et gradus est et ordo; in uno autem nec gradus est, nec ordo. Qui igitur diligit Deum plusquam proximam, bene quidem, sed nondum perfecte.

XIV. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quicquid Deus vult.. Bei Rosheim: Der gottliche Mensch soll also seinen Willen einformig machen mit Gottes Willen, dass er alles das soll wollen, was Gott wil... —

8) IV. In omni opere, etiam malo, malo inquam, tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei.

V. Quod vituperans quempiam, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat, et gravius peccat, amplius Deum laudat.

VI. Deum ipsam quis blasphemando laudat.

XIV. ... Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commissem; et haec est vera poenitentia. Bei Rosheim: ... Will Gott in etlicher Weise das ick gesundet habe, also sol ick nit wollen, dass ick nit gesundet habe. Und das ist gewarig Ruwe.

XV. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse. Bei Rosheim: Und wenn das der Mensch tusend Todsunde gethan hette, und uber das der Mensch wol besetzt oder geordnet were, er en solte nit wollen, dass er derselben Sunde nit gethan hette: aber er solte e wollen tusend Tode liden, e er yme nie de keine Todsunde wolte tun.

von böswilligen Gegnern untergeschoben worden seyen, ist nicht wahrscheinlich; sie sind nothwendige Corollarien, unvermeidliche praktische Folgerungen aus seiner eignen, so wie aus der Lehre des freien Geistes. Vielleicht hat er selbst sich gescheut, sie öffentlich zu predigen, und sie nur durch Schriften verbreitet, welche dem Volke weniger zugänglich waren; vielleicht wurden sie aber auch durch den Herausgeber ausgelassen, weil dieser sie für zu gefährlich hielt, um sie Leuten mitzutheilen, welche nicht im Stande wären, den speculativen Tiefinn derselben zu fassen. Dieß geht aus den eignen Worten dieses Herausgebers hervor, welcher in der Ueberschrift dieser Sammlung sagt, „Meister Eckart sey ein fürtrefflich hochgelerter man gewesen, und in subtiliteiten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht, daß vil geleter leut zu seinen zeitten in nit wol verstunden, beßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen rücken und articeln verworffen ist, und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiefar in diß buch mit fleiß nüt gesetzt ist, dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag.“

Da die angeführten, mit der Bulle und mit dem mosheim'schen Fragmente übereinstimmenden Sätze so ganz in den Context der Predigten verwebt sind, daß sie nicht leicht als aus einer andern Schrift herübergetragene Citate angesehen werden können, so scheint uns die Annahme, sie seyen ursprünglich aus dem Buche von den neun Felsen genommen, wenig Wahrscheinlichkeit zu haben. Es ist gewiß, daß die Begharden ein solches allegorisches Buch besaßen, in welchem ihre Geheimlehre vorgetragen und entwickelt war. Die Stelle in dem Circularschreiben des Bischofs Johann von Straßburg, wo er sagt: „item dicunt quod sunt immutabiles in nona rupe“⁹⁾, scheint offenbar darauf

9) Mosheim, de Begh., p. 256.

anzuspielen. Weniger gewiß ist es nun aber, daß Meister Eckart der Verfasser dieses Buches ist, wenn man nicht etwa eine Stelle aus der Predigt auf der heil. Barbara Tag (fol. 274, a.) hierher ziehen will, wo Eckart sagt: „ich schreyb einest in mein buch: der gerecht mensch dienet weder gott noch den creaturen, wann er ist frey,“ u. s. w.; unter diesem Buche könnte man das von den neun Felsen verstehen, um so mehr, da die angeführten Worte, wenigstens dem Sinne nach, den mosheim'schen Sätzen sehr ähnlich sind. Indesß möchten wir eher unsere Ansicht über den Ursprung dieses Buches so bestimmen, daß vielleicht ein Begharde, ein Schüler Eckart's, aus dessen Predigten oder, wenn die Conjectur nicht allzu gewagt ist, aus dem von Trithemius angeführten *liber positionum suarum*, worin Eckart die hauptsächlichsten Punkte seiner theologischen Metaphysik zusammengestellt hatte, die mit den Speculationen des freien Geistes identischen Ansichten excerptirt und in seine eigene allegorische Schrift von den neun Felsen oder den neun Stufen der Vollkommenheit eingetraget habe. Beiläufig wollen wir hier noch bemerken, daß das von Mosheim, S. 484, Note 5, angeführte Buch von den neun Felsen, als dessen Verfasser in dieser Note ein Laie angegeben wird, nicht dasjenige der Begharden ist, sondern das, welches seither dem Mystiker Suso zugeschrieben worden, aber von dem strassburger Bürger Kulman Merschwin, einem Laien, verfaßt ist; was wir übrigens bei einer andern Gelegenheit ausführlicher zu beweisen uns vorgenommen haben.

Außer der Sammlung der eckart'schen Predigten und den vier kürzern Stücken, welche sämmtlich der baseler Ausgabe Tauler's angehängt sind, finden sich noch mehrere Fragmente desselben in anderen Ausgaben zerstreut. So ist in die kölnner Postille von 1543 eine echte Predigt Eckart's übergegangen (fol. 16, b. ¹⁰). Auch Surius hat

10) Auch bei Surius, Köln 1548, p. 5, und in der frankfurter Ausgabe, Th. I. S. 58.

Einiges, das sich sonst nicht findet; in die Compilation aus Tauler's und einiger anderer Mystiker Schriften, welche er *Institutiones divinae* betitelt hat, hat er ein Kapitel von Dr. Eccardus senior aufgenommen: *de duodecim magnis ac ineffabilibus donis atque gratis quas divina clementia digne communicantibus largitur*¹¹⁾, und Seite 470 gibt er eine Art Unterredung zwischen einer cölnner Dame, Meister Eckart und einem Armen: *convivium Magistri Eckardi, de paupertate spiritus, de humilitate, divino amore, resignatione et unione cum Deo*. Diese Fragmente sind aber durch den cölnner Carthäuser des sechzehnten Jahrhunderts hinlänglich verstümmelt und mit orthodoxen Restrictionen versehen, um ihnen so viel als möglich ein katholisches Aussehen zu geben und das Freiere in denselben unter dem Mantel der kirchlichen Rechtgläubigkeit durchgehen zu machen.

Ferner finden sich merkwürdige Citate aus Eckart in dem metaphysischen, dem vierzehnten Jahrhunderte angehörigen Tractate: von der wirklichen und möglichen Vernunft, welcher zuerst von Docen in seinen *Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Litteratur* (München, 1809, 8. Bd. I, S. 138 f.) bekannt gemacht worden ist. Dieser Tractat, dessen unbekannter Verfasser wahrscheinlich aus Norddeutschland war, enthält eine eigene, dunkle theologische Philosophie, den Theorien der Secte des freien Geistes nicht unähnlich. Der Abel der menschlichen Seele wird darin hoch erhoben; in ihrem innersten Wesen, der wirkenden Vernunft, heißt es, sey sie an sich frei, selig und göttlich, und nur insofern sie sich als mögliche Vernunft der Zeit und der geschaffenen Aeußerlichkeit zukehrt, bedürfe sie der erlösenden Gnade. Die Natur ist aber höher, edler als die Gnade, denn ohne die Natur hat die Gnade keinen Zweck, und könnte die Seele ihre

11) Lugd. 1557. 8. p. 389. Cap. XXXIX.

Natur in ihrer ganzen Reinheit darstellen, so hätte sie der Gnade nicht mehr vonnöthen; diese ist daher nur etwas Unwesentliches, ein Zufall. Diese Ansichten werden mit häufigen Aussprüchen Meister Eckart's belegt, welche, wenn auch nicht gerade buchstäblich, sich alle in den Predigten oder der Bulle wiederfinden.

Eudlich kommen auch in den dem jüngern Eckart zugeschriebenen Predigten Aussprüche des älteren vor, welche entweder, so wie auch die Stellen bei Docen, aus verlorenen Schriften desselben genommen, oder Erinnerungen sind aus dessen Vorträgen in der Schule oder Kirche zu Eöln, welche aber gleichfalls in Form und Sinn sich als rein eckartisch erweisen. Von diesem jüngern Eckart sind nur wenige Bruchstücke übrig. Außer dem durch Surius, S. 432, mitgetheilten Briefe, de perfecta resignatione et oblivione nostris ipsorum et omnium quae in schola Dei addiscuntur, besitzen wir nur noch vier Predigten, von welchen wir mit einiger Gewißheit sagen können, daß sie diesem Theologen angehören¹²⁾. Es ist möglich, daß sich in dem ersten Anhange der baseler Ausgabe, von fol. 165 an, noch mehrere Predigten des jüngeren Eckart befinden, allein es möchte schwer seyn, sie genau von denjenigen zu unterscheiden, welche in diesem Anhange von Suso, Ruysbroeck oder von Tauler selbst herrühren. Uebrigens möchte es auch nicht ganz der Mühe sich lohnen, eine solche

-
- 12) 1. Am 1. Sonntag im Advent. Eöln 1543, fol. 15, b. — Surius, 1548. p. 3. — Frankf. Th. I, S. 54.
 2. Auf Weihnachten. Eöln, fol. 27, b. — Surius, p. 24. — Frankf. I, 98.
 3. „ „ Basel 1521. Fol. 168, b. — Eöln, fol. 27. — Surius, p. 22. — Frankf. I, 95.
 4. „ „ Basel, fol. 169, b. — Eöln, fol. 38. — Surius, p. 25. — Frankf. I, 100.

Die beiden ersteren und die vierte gibt Surius unter dem Namen des Dr. Eccardus iunior; die dritte jedoch als von Tauler. Der frankfurter Herausgeber schreibt sie alle Taulern zu.

Untersuchung vorzunehmen; denn der jüngere Eckart zeigt in den von Surius mit Recht ihm zugeschriebenen Predigten wenig Eigenthümliches. Er erscheint darin, wie wir schon bemerkt, als einer der zahlreichen Mystiker oder Gottesfreunde jener Zeiten und Gegenden, welcher sich seines Lehrers Ansichten durchaus zu eigen gemacht hatte, ohne sie, wie es scheint, selbständig durchgedacht und auf eine originelle Weise reproducirt zu haben. Während bei dem ältern Eckart sowohl Form als Lehre in hohem Grade das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt, erkennt man in Allem, was wir von dem jüngern besitzen, den Schüler, der seinen Lehrer nicht nur häufig citirt, sondern überall dieselben Gedanken wiederbringt, aber in einem weniger scharfen, körnigen, eindringenden Style, in weniger kühnen und großartigen Zügen und mit dem sichtbaren Bemühen, seinen dunkeln Meister zu erklären.

Die Bibliothek des Straßburger Johanniterhauses besaß ehedem ein Manuscript: Meister Eckhards Predien¹³⁾. Dieses wichtige Document ist aber schon im vorigen Jahrhunderte, nebst vielen andern Handschriften und seltenen Drucken dieser Bibliothek, man weiß nicht recht wie, abhanden gekommen; es ist aber gewiß, daß es noch irgendwo incognito existirt. Auch in der berliner königlichen Bibliothek finden sich einige Handschriften unter Eckart's Namen; größtentheils aber sind sie sehr zweifelhaft und enthalten meist nur von Mönchen in ascetischem Interesse compilirte Bruchstücke. Es müßte eine bedeutende kritische Revision mit diesen Manuscripten vorgenommen werden, um jedem der Verfasser, welche ihren

13) In dem Gobei No. 200, von fol. 209 an. — In einer der Handschriften von Tauler's Predigten, welche auf der hiesigen Bibliothek aufbewahrt werden, findet sich No. 91 unter der Ueberschrift: Von der ewigen geburt, sermo mirabilium verborum et sensuum, eine Predigt, welche höchst wahrscheinlich von Eckart ist.

Tribut dazu liefern mußten, das Seinige wieder zu erstatten¹⁴⁾).

Diese alten Sammlungen von mystischen Predigten, worin Eckart der Aeltere und der Jüngere, Tauler, Suso, Ruysbroeck u. s. w. zusammengestellt wurden, wie z. B. im ersten Anhang der baseler Ausgabe und in einigen berliner Handschriften, wurden ohne Zweifel von Mitgliedern des mystischen Vereins der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde gemacht; da Tauler bei Weitem der berühmteste dieser Prediger war, so geschah es, daß Manches unter seinem Namen ausgegeben wurde, was ihm nicht eigen angehörte.

Die Predigten, welche wirklich von Meister Eckart sind, gewähren ein hohes Interesse für die Geschichte der geistigen Bildung des vierzehnten Jahrhunderts; und dieß nicht bloß wegen der für diese Epoche so außerordentlich merkwürdigen Tiefe der Speculation, sondern ebenso sehr in Rücksicht der höchst eigenthümlichen Form und der Gewandtheit in der Handhabung der Sprache. Es gilt zwar von denselben, was Herder von den tauler'schen sagt: hat man eine derselben gelesen, so kennt man sie alle; es weht aber in allen eine eigene, lebendige, geist- und phantasiereiche Originalität, ein von hoher Liebe zum Göttlichen durchglüheter Sinn, der sich bald in tiefsinnigen, oft subtilen Bestimmungen ausdrückt, bald sich in treffende Bilder und kühne Allegorien hüllt. Der Styl zeichnet sich aus durch eine gewisse gedrängte, aphoristische Kürze.

14) In 12. No. 51. Betrachtungen von Tauler, Suso und Eckart dem Aelteren. Aus dem 14. Jahrhunderte.

In 4. No. 125. Betrachtungen von Tauler, Suso, Eckart und Bernhard von Rappoltswiler. 14. Jahrb.

In 4. No. 171 b. Predigten von Tauler und Eckart. 15. Jahrb.

In Fol. No. 19. Unter dem Titel: Eckart's Predigten, enthält dieser Codex nichts weiter als die 24 Aiten von Otto von Passau.

Auch in München mag sich noch manches hierher Gehörige finden.

Die speculativsten Gedanken sind jedoch oft ganz populär ausgedrückt und durch Beispiele anschaulich gemacht, welche aber nicht immer dem Zwecke gemäß sind, sondern das Uebersinnliche versinnlichen und es so seines wahrhaften Charakters berauben. Selten indessen verfällt Eckart in den Fehler, in welchem die meisten andern Mystiker sich verloren haben, in die Anwendung unwürdiger, trivialer Bilder, um die Art der Vereinigung der Seele mit Gott zu bezeichnen.

Diese Predigten, meistens über die gewöhnlichen Perikopen *de tempore et sanctis*, sind nicht sowohl Sermonen mit regelmäßiger Eintheilung und nach einem methodischen Plane angelegt, als vielmehr eigentliche Homilien im alten Sinne des Wortes; doch sind es weniger exegetisch-praktische, als allegorische, mystische, speculative Auslegungen des Textes. Es herrscht darin die ausschweifendste Willkür in der Interpretation der Schriftworte; Alles, jedes Factum, selbst das unbedeutendste Wort muß einen tiefer liegenden Sinn haben; es ist nur Gleichniß, Hülle eines verborgenen Geistes, welcher nur dem geistigen Auge sich offenbart; ebenso ist auch die äußere Natur gewissermaßen nur der Typus des Uebersinnlichen und Unendlichen. Bei Wenigen sind die Allegorien speculativer und subtiler, und deshalb zuweilen gezwungener, als bei Eckart. Meister in der Dialektik, verfolgt er den Sinn nach den verschiedensten Richtungen hin, ausgenommen nach der einfachsten des Wortsinnes; und während Andere sich mit einer Auslegung begnügen, weiß er deren mehrere zu finden, was oft als äußerst frappant und geistreich erscheint, aber der Klarheit und Faßlichkeit seiner Vorträge beträchtlich schaden mußte ¹⁵).

15) Die Auferweckung des Jünglings von Nain gibt ihm Stoff zu verschiedenen Allegorien. In der zweiten Predigt auf den 16. Sonntag nach Trinitatis, fol. 268, b, ist z. B. die Wittve zuerst die Seele und der todte Sohn die Bernunft, welche der Herr

Um daher Eckart's Predigten mit einem Worte zu bezeichnen, möchten wir sie allegorisch-speculative Vorträge nennen. Er beschäftigt sich darin nirgends mit den gewöhnlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens, welche z. B. dem Kanzler Gerson zu so vielen Gewissensfällen Veranlassung gaben; ebenso wenig verliert er sich in scholastischen Spitzfindigkeiten und subtilen, aber unfruchtbaren Problemen, wie sie bei so manchen andern Predigern jener Zeiten vorkommen; auch das kirchliche Dogma wird nicht von ihm behandelt; ja er ist nicht einmal Busyprediger, gegen die Verborbenheit der Zeitgenossen eifernd oder sie in ihrem Unglücke tröstend, wie Tauler und später Geiler; niemals bricht er in Klagen aus über die Verweltlichung der Kirche und das Verderben einer entarteten Hierarchie; es möchte scheinen, als sey er beständig verloren gewesen in den Tiefen seiner Speculation, als habe er in seinem kühnen Fluge zu dem Lichte des ewigen, all-einigen Wesens die Schatten der Erde nicht mehr gesehen und weder von dem Verderben, noch von dem Elende, das ihn umgab, etwas gewußt. Alle seine Predigten, obgleich auch ein gewisses praktisches Moment in denselben nicht vernachlässigt ist, sind solche metaphysische transcendente Speculationen, welche beim ersten Anblick eher für einen an ein tieferes Denken und an ein beschauliches Leben schon gewohnten engeren Verein bestimmt scheinen, als für die große Ge-

wieder neu beleben-soll; hernach bedeutet Wittwe eine Verlassene, und abstract die Verlassenheit, und ohne Weiteres springt Eckart auf den Schluß: also müssen auch wir Alles verlassen. In dem Evangelium von der Samariterin am Brunnen ist die Frau die Seele; die fünf Männer, die sie gehabt, sind die fünf Sinne; mit diesen hatte sie gesündigt, darum waren sie todt. Christus sagt: bringe mir deinen Mann; dieser ist der freie Wille. Das Weib erwidert: ich habe keinen Mann mehr; worauf Christus: du hast recht, denn der, welchen du hast, ist nicht dein; d. h. ihr freier Wille war nicht ihr eigen, sondern gebunden an die Sünde, u. s. w. Predigt auf Martini, fol. 310, a. b.

meinde des Volks. Selbst der Form nach möchte man sie eher für Vorträge in einer Schule halten, als für öffentliche Kanzelreden. Indessen ist nicht zu zweifeln, daß es in der That Predigten sind, wahrscheinlich in einer cölnner Klosterkirche gehalten, da es einerseits in der Bulle Johann's XXII. heißt, Eckart habe vorzugsweise vor dem Volke seine Irrthümer gepredigt, und da er andererseits es selbst in einigen Stellen aus sagt ¹⁶⁾. Und dieß ist ja nicht unrühmlich für Eckart; denn, obgleich er zu seiner Zeit oft wenig verstanden wurde, was er selber klagend bezeugt ¹⁷⁾, so ist er doch der erste gewesen, welcher dem Volke den Sinn für höheres Denken öffnete. Selbst um die Sprache hat er sich verdient gemacht; bei ihm, so wie bei Tauler, bemerkt man das erste Streben der deutschen Philosophie, sich selbst eigenthümlich zu gestalten und zugleich sich eine eigene Sprache zu bilden und Ausdrücke zu finden zur Bezeichnung metaphysischer Begriffe. Bis dahin war Alles lateinisch abgehandelt worden; die Volkssprachen waren ausgeschlossen gewesen aus dem Gebiete des höhern Wissens; Philosophie und Theologie waren eingeengt gewesen in die allenthalben gleichen Formen der Scholastik, jetzt aber begannen sie, sich freier zu bewegen und mehr das Gepräge der verschiedenen Nationalitäten an sich zu nehmen, was besonders in Deutschland deutlich hervortritt. Eckart und

-
- 16) In der Bulle heißt es: „Dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, quae docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis praedicationibus, quae etiam redegit in scriptis.“ — Vergl. Predigt auf S. Augustini Tag, fol. 299, b: „Do ich gester in diz kloster kam...“ und Predigt auf Martini, fol. 310, a: „Ee das ir noch aufz diser kirchen kommen...“
- 17) Zweite Predigt auf des Täufers Fest, fol. 277, a: „Woher kompt es, das der leuten sovil ist, die mich nitt versteen können, und sprechent, sy wissent nit was ich sag?“ — Vergl. auch die Ueberschrift der Sammlung in der baseler Ausgabe.

Lauter haben zuerst die Volkssprache auf Theologie und Metaphysik angewandt; sie haben dieselbe mit überraschender Geschicklichkeit gehandhabt und selbst neue Worte gebildet, wenn die vorhandenen nicht hinreichten, um ihre tiefen, ja dunkeln Ideen zu bezeichnen *).

3. Eckart's Lehre.

Wenn wir auch größtentheils der eckart'schen Lehre unsere Zustimmung versagen müssen, so erscheint sie uns doch nichts desto weniger als eine hohe, achtungswürdige Manifestation der Freiheit und der Kraft des menschlichen Denkens. Sie ist das Erzeugniß eines unersättlichen, wir möchten sagen ungeheuern Strebens, die Tiefen der Gottheit zu ergründen und aus der Zerrissenheit des endlichen Seyns heraus zum Bewußtseyn der ewigen, einigen Einheit zu gelangen. Sie ist nicht entsprungen aus bloßer Lust an dialektischen Feinheiten und Paradoxen, sondern in lebendigster Fülle entströmt sie einem von heiliger Liebesgluth erfüllten Geiste.¹⁾ der alle Grenzen aufhebt und, nicht zufrieden damit, göttlichen Ursprungs zu seyn, mit titanischem Uebermuthe gleichsam den Himmel erstürmen

*) Unsere Abhandlung war schon vollendet, als wir erst aufmerksam wurden auf die Sprüche deutscher Mystiker in Wackernagel's altdenischem Lesebuche, zweite Ausgabe, Seite 889 f. Wir bebauern sehr, daß wir die eckart'schen Fragmente, welche der Hr. Verfasser aus baseler und züricher Handschriften mittheilt, nicht benutzen konnten. Die Uebereinstimmung derselben mit den gedruckten Predigten ist ein neuer Beweis der Echtheit dieser letztern. Auch ist Herman von Frixlar's Buch von der Heiligen Leben mit den eckart'schen Lehren zu vergleichen. Auszüge daraus bei Wackernagel, S. 858 u. f.

1) „Ich sprech gern von der gotheit, wann all unser seligkeit dannen heraufz fließt.“ Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, b.

will, um als Gott selbst sich zu setzen. Nicht in der Scholastik, die ganz ins Formelle sich verloren und alles wahrhafte theologische so wie philosophische Interesse aufgegeben hatte, konnte Eckart Befriedigung finden für sein Streben. Er hatte sie zwar tief aufgefaßt, und es zeigen sich auch in seinen Schriften noch hier und da Spuren ihres Einflusses in subtilen und oft bloß formalen Distinctionen und Syllogismen. Es waren die Mystiker und Pantheisten, welche ihn am meisten anziehen mußten; auch schloß er sich ganz an dieselben an. Den Neoplatonismus und das Christenthum nicht für unvereinbar haltend, befolgte er in seinem Philosophiren die von dem Areopagiten eingeschlagene Richtung und verband damit die in Augustin's Schriften vorhandenen mystischen Elemente; die Theorie des großen Kirchenvaters von der Verbordenheit der menschlichen Natur kommt jedoch in ihrem kirchlichen Sinne nicht bei ihm vor. Plato selbst ist ihm nicht unbekannt; er citirt ihn mehrmals und nennt ihn den großen Pfaffen²⁾. Scotus Erigena wird zwar nicht genannt in seinen Predigten, doch ist auch er als ein Ausgangspunkt seiner Theorien anzusehen. Von den übrigen Mystikern des Mittelalters nennt er nur den heil. Bernhard; die beiden Canonici von St. Victor waren ihm ohne Zweifel zu scholastisch; auch hat er wenig gemein mit ihnen. Viel übereinstimmender ist er mit Amalrich von Bena, so weit wir die pantheistischen Ansichten dieses Lehrers kennen; durch diesen hängt er dann mit der Secte des freien Geistes zusammen. Eckart ist indessen nicht stehen geblieben bei den Bestimmungen dieser genannten Philosophen; er hat sie alle selbst thätig begriffen und weiter entwickelt, und steht da

2) Pred. auf S. Barnabas, fol. 274, b. — Außerdem citirt er noch zuweilen Origenes, Augustin, Gregor den Großen, Thomas von Aquino, Albert den Großen.

in hoher Originalität, der wahre Repräsentant des mittelalterlichen Pantheismus. In der Auseinandersetzung seiner Lehre, von welcher wir freilich nur die Grundzüge hier angeben können, werden wir auf deren Verwandtschaft mit frühern Ansichten hindeuten und zugleich die Stellen beifügen, in welchen sich die Uebereinstimmung der Begharden mit Meister Eckart am deutlichsten ausspricht. Durch diese fortgehende Vergleichung wird es uns dann leicht werden, das Verhältniß, in welchem Eckart zu der Secte stand, zu bestimmen.

In Absicht auf die Kirchenlehre sucht sich zwar Eckart von jeder häretischen Abweichung rein zu erhalten; er geht beständig darauf aus, seine Speculation an dieselbe anzuschließen und ihr somit eine Art kirchlichen Ansehens zu verschaffen. Doch konnte er nicht vermeiden, über die Trinität, den Sohn, die Schöpfung u. s. w. Meinungen aufzustellen, welche in gar keinem Einklange mit dem festgesetzten Lehrbegriffe stehen. Durch Annahme der kirchlichen Dogmen ist er orthodox, aber durch die Erklärungen, die er von denselben gibt, fällt er in Ketzerei. Um seine Ansichten in biblischer Gestalt vorzutragen, thut er den Worten der heil. Schrift ohne die mindeste Schonung vor dem einfachen Wortsinne die größte Gewalt an und nimmt, wie schon bemerkt, seine Zuflucht zu Allegorien. Und nicht bloß die biblische Geschichte, sondern die ganze kirchliche Dogmatik ist ihm nichts Anderes als Allegorie, bildliche Bezeichnung speculativer Ideen. Darum kommt weder von scholastischer, noch von moralischer Behandlung eine Spur in seinen Predigten vor; Alles ist dem mystischen oder vielmehr pantheistischen Momente untergeordnet und hat nur insofern Werth für ihn, als es diesem dienstbar ist. Auch hierin ist eine auffallende Analogie zwischen der Denkweise dieses Mannes und den Bestrebungen der neueren Religionsphilosophie nicht zu verkennen.

Seine ganze Lehre und Predigt dreht sich um zwei Punkte: das ewige Zeugen des göttlichen Sohnes, der identisch ist mit dem Vater, die ewige Entäußerung und Rückkehr Gottes in sich selber, und das Entfagen, das Ablehnen von allem Endlichen, Creatürlichen: Gott allein ist, außer ihm ist nichts, alles Endliche ist nur Schein, und ist nur, insofern es in Gott und Gott selber ist; um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, muß dem Endlichen, als solchem, entsagt werden, der Geist muß für sich selbst die Schranke der Endlichkeit aufheben, indem er sich von allem Geschaffenen abwendet und der eignen Ichheit entsagt. So ist das theoretische Element genau mit dem praktischen verbunden, was sich übrigens im Folgenden deutlicher herausstellen wird. Hieran knüpft sich Eckart's ganze Speculation; selbst die mystischen Ausdrücke sind bei ihm nur mehr oder weniger Hüllen metaphysischer Gedanken.

Da wir von Eckart's Schriften nichts übrig haben, als Predigten, so ist keine eigentliche, durchgreifende und zusammenhängende Darstellung seiner Lehre zu erwarten. Sie zeugen zwar von der großen dialektischen Kraft und Beweglichkeit und von dem Tiefsinne seines Geistes, so wie von der logischen Strenge seiner Folgerungen; manche Verbindungsätze der einzelnen Propositionen mögen indessen fehlen, so daß wir, wie gesagt, seine Lehre nur in ihren hauptsächlichsten charakteristischen Zügen und Resultaten anzugeben im Stande sind, da wir uns selbst nicht für berufen halten, sie zu ergänzen.

Die Grundlage bildet der Begriff Wesen; dieser Begriff ist der höchste; er bezeichnet das einzig wahre Seyn, das Allgemeine, Nothwendige in seiner letzten Abstraction; die Erscheinung, die Verschiedenheit ist bloß Zufall und berührt das Wesen nicht⁵⁾. Dieses Wesen gehört Gott allereigenst zu; es ist Gottes Eigenschaft; denn im

5) „Wesen ist ein erster nam, alles das gebrechlich ist, das ist abfal von wesen...“ Pred. auf Johannes und Paulus, fol. 279, a.

Wesen allein ist Einheit; kein Verhältniß, kein Widerspruch, kein Gegensatz („Widersagung“) ist mehr in demselben. In diesem Sinne ist Gott nicht das höchste Wesen; dies würde ein Verhältniß ausdrücken und niederere Wesen voraussetzen; Gott ist das einzige Wesen, ja er ist über der Wesenheit, insofern sie eine Eigenschaft, eine beschränkende Vorstellung ist, insofern man dem Wesen ein Nicht-Wesen entgegensetzen könnte⁴⁾.

Dieses alleinige Wesen ist über jedes Verhältniß, jede Relation oder, wie Eckart sagt, über jede Weise erhaben; es ist weder dieß, noch das, sondern das Absolute, in welchem weder Grad, noch Unterschied ist, an welches keine Differenz mehr reicht⁵⁾. Darum ist Gott auch über alle Namen; denn Namen sind Beschränkungen; er ist der *ἀνώμωτος* des Dionysius Areopagita; in einen verwehenden Hauch kann der unendliche Gedanke nicht gebannt werden; Niemand vermag ihn auszusprechen, und die Namen, die die Menschen ihm gegeben, bezeichnen nur die Verhältnisse, in welche er sich zu ihnen gesetzt⁶⁾. Er ist

4) „Gott ist ein nicht, und got ist ein icht. Waa' icht ist, das ist auch nicht, was gott ist, das ist er allzumal.“ Pred. auf Pauli Belehrung, fol. 243, b. — Vergl. Pred. auf S. Dominicus, fol. 236, b.

5) Bulle von 1329, Artikel XXIII, XXIV und namentlich Artikel XXVIII, gleichlautend mit der Seite 675 angeführten Stelle aus der Pred. auf S. Dominicus.

6) „Alle creaturen wöllen gott sprechen in allen iren wercken. Sy sprechent alle, so sy nächst mögen. Sy mögent doch nit gesprechen, sy wöllen oder wöllen nit, es sey ja lieb oder leyd, sy wöllent alle gott sprechen, unnd er bleibet doch ungesprochen... Ettlich namen die seind in gott eygen unnd abgelözt aufz allen anderen dingen, als gott. Der nam gott ist aller eygentlichest nam gottes, als menach menschen nam ist... Ettlich nammen hand eyn zuhafften an got, als vatterschafft, wo man vatter uennet, da versteet man sun, vatter mag nit seyn, er habe denn eyn sun, noch sun, er habe dann ein vatter. Also sicht eins das ander an. Etlich namen hand

das, was allen Dingen gemein ist, das ewig Allgemeine; denn das Allgemeine ist das Höchste, das Edelste, der tiefste Gedanke⁷⁾. Er ist das Wesen, das aller Creaturen Wesen in sich hat; dieß ist schon die Lehre des Johannes Scotus und des Amalrich von Bena, und auch das Buch der deutschen Theologie spricht in der Folge dasselbe aus⁸⁾. Gott allein kann sagen: ich bin; er allein ist nach Pseudo-Dionys *τὸ ὄν*⁹⁾.

Amalrich lehrt indessen, bloß Gott sey das Wesen aller Dinge, das allgemeine abstracte Seyn. Damit macht er ihn aber zu einer todten Kategorie; Eckart hingegen will einen lebendigen Gott, der, nicht bloß ein Gegenstand des philosophischen Denkens, wirklich, thätig existire, als concrete Realität. Darum sagt er, Gott sey Geist, und zugleich der einzige, allumfassende Geist. Dieses Geistes wahrhafte Vollkommenheit besteht darin, daß er die höchste Vernunft ist¹⁰⁾. Sein eigentlichstes Wesen

eyn auftragen zu gott, und einkeren in die zeytt. Man nennet gott in der geschrifft mit vill namen. Ich sprich, wer icht bekennet in gott, unnd in keynen (d. i. einen) namen ankleibet, das ist gott nicht. Got ist über namen unnd über natur." Pred. auf des Täufers Geburt Abend, fol. 275, a.

7) Pred. auf S. Dominicus, fol. 286, b. — Auf S. Franciscus, fol. 303, b.

8) „Er hat aller creaturen wesen in im, er ist ein wesen. das alle wesen in im hat." Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b. — „Aller creaturen wesen ... ist in got ewigklich gewesen ein göttlich leben." Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b. — Vergl. Scotus Erigena, de divisione naturae, Lib. I, cap. 13: „Est enim omnium essentia." — Nach Gerson, de concordia metaphys. cum logica (bei Dupin, T. IV, P. II, p. 826) lehrte Amalrich, „Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium." — Auch die deutsche Theologie, cap. 34, sagt: „Gott ist aller Wesenden Wesen."

9) „Das wort sum, ich bin, mag nyemant eigentlich gesprochen wann gött allein." Auf Samstag nach Wittfasten, fol. 253, a.

10) „Der herr ist ein lebende, wesende, yftige vernünftigkeit, die sich selber verstet und ist, und lebt in im selber, und ist

ist sein Denken, sein Wissen („Bekennen“); Denken und Seyn ist identisch in Gott¹¹⁾; und dieß Denken, Erkennen ist wesentlich Selbstdenken, Selbsterkennen, denn außer ihm ist nichts.

Indem Gott sich so selbsterkennt, macht er sich zu seinem eigenen Object oder wird erst Gott. Hierin liegt der tiefe Unterschied zwischen Gott und Gottheit¹²⁾; Gottheit ist Gott in seiner ewigen, noch ganz allgemeinen, unaufgeschlossenen Idee, „die verborgene Finsterniß“, wo Gott sich noch selber unbekannt ist, „der einfache, stillstehende, unbewegliche Grund des göttlichen Wesens“¹³⁾ oder, wie Hegel es ausdrückt, das Reich des Vaters. Gott

dasselb.“ Auf Martini, fol. 311, a. — Vergl. Pred. auf Pfingsten, fol. 264, b. — Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

- 11) „Die meister sprechent, wesen und bekantnuß sy alles eyn, wann was nitt ist, das bekennet man auch nitt. Was aller meist wesen hat, das bekennet man auch aller meist.“ Auf Petri Kettenfeier, fol. 286, a. — Vergl. Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a. — Schon Scotus Erigena scheint dieß zu behaupten, Lib. IV, cap. 6: *Intelligo non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificia, qui omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt. . . Possumus ergo hominem definire sic: homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta; verissima et probatissima definitio hominis est ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt.*“
- 12) „Alles das in der gottheit ist, das ist ein, und davon ist nicht zu sprechen. Got der würcket, die gotheyt nit, sy hat auch nicht zu würckende, in ir ist auch kein werck. Gott und gotheyt hat underscheyd, an würcken und an nit würcken.“ Auf des Läufers Enthauptung, fol. 302, a.
- 13) „Was ist das letst end? Es ist die verborgen finsternuß der ewigen gotheit, und ist unbekant, und wirt nymmerme bekant, Got bleibt im selber da unbekant, und das liecht des ewigen vaters, das hat da ewiglich yngeschinen, und die finsternuß begreiffet des liechtes nit.“ Auf Maria Verkündigung, fol. 256, b. — Vergl. Ein fast kurts und gute leer etc., fol. 301, a.

hingegen ist der hervortretende, sich offenbarende. Dieser Unterschied ist indessen an sich keiner, er hebt sich ewig wieder auf. Denn das Selbsterkennen oder das Sprechen Gottes, in welchem er alle Dinge spricht, ist nichts als das Erzeugen des Sohnes, und dieser Sohn ist Gott selber, ohne Unterschied ¹⁴).

Dieser Act des ewigen Hervortretens liegt in Gottes Wesen begründet; ohne das Hervortreten, das Sichoffenbaren, das Andersseyn wäre er nicht, was er ist; er wäre immer nur die sich selbst unbekannte Finsterniß, und so kann man sagen, daß Gott erst Gott wird durch und in der Schöpfung, daß er nach Scotus Erigena mit der Schöpfung geschaffen wird ¹⁵). Gott wird sich seiner erst bewußt in der Welt, und da dieß Wissen identisch ist mit dem Seyn, so ist Gott nicht ohne die Welt, und die Welt, als sein Andersseyn, ist ewig mit ihm. Dieß ist es, was auch der erste der ihm als Häresie vorgeworfenen Sätze aussagen soll, obgleich es scheint, daß der, welcher Eckarten darum angeklagt, denselben nicht in seiner eigentlichen Bedeutung aufgefaßt hat ¹⁶). Dieß Hervortreten Gottes in das Reich des Geschaffenen ist eine nothwendige Be-

14) „Was ist gottes sprechen? Der vatter sicht uff sich selber mit einer einfaltigen bekantnuß, und sicht in die einfaltige lauterkeit seins wesens, da sicht er gebildet all creatures, da spricht er sich selber, das wort ist ein klar bekantnuß, und das ist der sun, Gottes sprechen ist sein geberon.“ Erste Pred. auf Trinit., fol. 265, a.

15) „Ee die creatures warent, do was got nit gott, er was das er was, do die creatures wurden, und sy anfiengen ir geschaffen was, do was got nit in im selber got, sunder in den creatures was er got.“ Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, a. — Vergl. Scot. Erig. L. I, c. 13: „Creat omnia, quae de nihilo adducit, creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam (i. e. divinam essentialitatem)... Itaque divina essentia... in his, quae a se et per se et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari.“

16) Bulle von 1329, Art. I; s. oben.

dingung seines Wesens. Was Gott thut, thut er mit Nothwendigkeit; er könnte es nicht nicht thun; von Willkür oder Möglichkeit kann bei ihm keine Rede seyn. Eckart drückt dieß oft sehr scharf und kühn aus. Gott, sagt er, ist allezeit wirkend oder sprechend, „in einem Nun in Ewigkeit,“ und er muß es, ob er wolle oder nicht¹⁷⁾. Zwischen seinem Wollen oder vielmehr zwischen seinem Denken und dem Werden, dem Seyn, ist kein Zeitunterschied; überhaupt ist auf den Ewigen die beschränkende Kategorie der Zeit nicht anwendbar; er sieht, er erkennt, er wirkt Alles in einem „ewigen Nun“¹⁸⁾.

Nach einigen Stellen könnte es scheinen, als lehre Meister Eckart eine Art von Emanatismus durch Aeonen; so z. B., wenn er sagt, daß die Creaturen zuerst aus Gott, dann durch die Engel herniedersteigen¹⁹⁾; allein er spricht zu oft von einem unmittelbaren Ausfließen aus der Gottheit²⁰⁾, als daß man in solchen Aussprüchen etwas Anderes sehen könnte, als die Meinung, daß in den Engeln, als höhern Intelligenzen, alle niedrigeren Geschöpfe ihr Bild wiederfinden, daß die Engel die Vollkommenheiten dieser letztern vereinigt in sich tragen.

Dieses ewige, zeitlose, unmittelbare Wirken Gottes ist nun nichts Anderes als das ewige Sprechen des Wortes,

17) Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Erste Pred. auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

18) „Das würcken und das werden das ist ein... Gott und ich wir sind ein in disem gewürcke. Er würcket und ich gewürde.“ Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a. — Pred. auf Pfingsten, fol. 264, a. — Auf S. Sebastian, fol. 245, b; „Es ist in ewigkeit/weder vor noch nach. Und darumb alles das, daz got vor tausent iaren ye gewürckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit.“ — Auch bei Origena, L. I, c. 13, ist esse und velle identisch.

19) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

20) Z. B. Erste Pred. auf Allerheiligen, fol. 306, a.

das ewige Gebären des Sohnes. Mit diesem kirchlichen Ausdrucke bezeichnet Eckart das, was man in unsern Tagen des Geistes ewige Durektion nennt²¹⁾. In dem Worte oder in dem Sohne spricht, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann sich nicht bekennen, ohne zugleich das All zu bekennen, denn er ist ja das einzig reale, allgemeine Wesen, und sein Seyn ist gleich seinem Erkennen, seinem Denken²²⁾. Nicht ein einziges Mal, in der Vergangenheit, hat er den Sohn geboren; er zeugt ihn immerwährend; nur dadurch, daß er sich ewig entäußert, besteht die Welt, das Andre Gottes, das Reich des Sohnes. Die Erhaltung der Welt ist nicht verschieden von deren Schöpfung; Gottes Wirken ist ohne Zeit, ohne Unterbrechung. So versteht Eckart die Schöpfung aus Nichts. Die neoplatonischen Religionsphilosophen faßten dieß kirchliche Dogma als ein Hervortreten der göttlichen Ideen, als einen Uebergang derselben in eine äußere Existenz; auch Eckart spricht von den Vorbildern der Dinge in Gott²³⁾, aber gleich, als ob ihm dieß noch als eine unvollkommene Vorstellung vorkomme, nimmt er die Creatur als eine ewige, nothwendige Entfaltung, nicht bloß der göttlichen Ideen, sondern des ganzen göttlichen Wesens selber. Die Kirchenlehre von der Schöpfung aus Nichts behält er auf diese Weise freilich nur scheinbar bei, so wie auch schon Erigena, der unter dem nihilum (Lib. II, cap. 19) die absolute, in ihrer Idee noch unentwickelte Gottheit verstand, gelehrt

21) „Des vatters sprechen ist seyn gebereu, des sunes hören ist sein geboren werden.“ Auf S. Jakob, fol. 286, a.

22) „Got ist alzemal ein, er bekennet nicht denn alles sament ein, er bekennet nicht, denn sich allein. Gott könde sich nyemmer bekennen, er bekante dann alle creaturen. Gott gebiert sich allzamal in seinem sun, er spricht alle ding in im.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. Art. III. der Bulle von 1329.

23) Auf S. Dominicus, fol. 287, a.

hat, daß diese Gottheit erst in das wahre Seyn übertritt, indem sie erscheint, indem sie sich in Theophanien entfaltet.

Die Creatur ist aber nicht getrennt von Gott; sonst wäre Gott durch etwas außer ihm Seyendes begrenzt, und es ist schon gesagt, daß der Unterschied in ihm ein sich ewig wieder aufhebender ist. Gott und der Sohn sind Eins²⁴⁾; durch den Sohn sind alle Dinge in ihm, und was in Gott ist, ist Gott selber²⁵⁾. Hierauf bezieht sich auch die sehr gegründete Anklage, daß Eckart die Ewigkeit der Welt gelehrt²⁶⁾; sie betrifft nicht bloß das ideale Seyn der Dinge in der ewigen Vernunft, sondern das reale, objective Seyn derselben in Gottes eigenstem Wesen, die wirkliche Identität Gottes und der Welt. An dieser Lehre mußte man freilich Anstoß nehmen, denn sie ist schlechterdings unvereinbar mit dem Geiste des Christenthums. Eckart spricht sie anmuthig und trocken aus. So wie Scotus, Amalrich und die Begharden, sagt er: „alle ding seint gott selber“, und „gott ist alle ding“, und stellt so den völligen Pantheismus hin in seinem doppelten, aber identischen Ausdrücke²⁷⁾. Gott ist also die allgemeine, absolute, reale,

24) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

25) „Er ist ein lauter ystan in sich selber, da weder diz noch das ist, wann was in gott ist, das ist gott.“ Auf Petri Rettenfeier, fol. 286, a.

26) Art. II. der Bulle von 1329; s. oben.

27) „Gott ist weder wesen, noch vernunft, noch bekennet nicht diz noch das, hierumb ist got ledig aller ding, und hierumb ist er alle ding.“ Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, b. — „Es seind alle ding gleich in got, und seind got selber.“ Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b. — Scotus Erig., L. III, c. 1: „In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae, et genus et species, et totum et pars, dum nullius sit vel genus, vel species, seu totum, seu pars, sed haec omnia ex ipso, et in ipso, et ad ipsum sunt.“ Ib. c. 20: „Neque est hoc, hoc autem non est, sed omnia est.“ — Amalrich (bei Gerson, l. c.):

concrete Einheit des Subjects und des Object^s 28); was in dem Geschaffenen schön, gut, vollkommen ist, ist in ihm, oder ist vielmehr sein Wesen 29); alle in den Creaturen getheilten Vollkommenheiten sind in ihm ohne Unterschied, ohne Weise, zur höchsten Einheit vereinigt 30). In diesem Sinne ist auch alles Geschaffene gut zu nennen, insofern es in Gott existirt; das Buch der deutschen Theologie geht so weit, zu sagen, daß in diesem Sinne selbst der Teufel gut ist 31).

So ist die ganze endliche Schöpfung eine erhabene Offenbarung Gottes, ein Buch, das Liefere^s spricht, als selbst der Menschen Predigt 32); eine jegliche Creatur trägt an sich „eine Urkunde göttlicher Natur“, einen Abglanz, einen Wider-

„Omnia sunt Deus; Deus est omnia.“ — Auch die strassburger Begharden von 1317 (Epist. Episc. Ioannis; Mosheim, de Begh., p. 256) lehrten: „quod Deus sit formaliter omne, quod est.“

- 28) „Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diz noch das, nach underscheyde, 'sunder ein nach der einikeit.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Vergl. Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 309, a.
- 29) „Nun ist gott alles gut in allem, darumb besitzt er sich in allem, wann was got hat, das ist er in allem.“ Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b. — „Es ist alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag.“ Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a. — Vergl. besonders Zweite Pred. auf Trinit., fol. 266, a.
- 30) „Hie seind alle graszbletlein, und holtz und stein, und alle ding ein.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b.
- 31) „Es ist alles gut, das da geschaffen ist.“ Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 308, b. — Vergl. Deutsche Theologie, cap. 34.
- 32) „Alle creaturen seind ein sprechen gottes. Das selb das meyn mund spricht und offenbaret, das selb thut des steines wesen, unnd versteet man mer an dem werck denn an den Worten.“ Auf des Läufers Geburt Abend, fol. 275, a. — „Der nicht dann die creatur bekante, der bedörfft nymmer gedencken auff keyn predig. Ein yegliche creatur ist voll gottes, unnd ist ein buch.“ Auf S. Dominicus, fol. 288, a.

schein der ewigen Gottheit³³). Darum haben sie auch alle eine unendliche Sehnsucht, in ihren Ursprung zurückzukehren; all ihr Streben geht darauf hinaus, sich der Schranken der Endlichkeit zu entledigen, und aus den Tiefen der Entzweiung wieder einzugehen in die Einheit, aus der sie gekommen³⁴), oder, wie Eckart im Schmerze des rastlos bewegten Zustandes der Trennung es nennt, in die göttliche Ruhe. Nicht bloß im Menschen regt sich dieser geheimnißvolle Zug, und macht ihn nur darum nach den Dingen verlangen, weil sie, obgleich unbewußt, Gottes voll sind³⁵), sondern selbst die scheinbar leblose Natur ist in unendlichem Suchen begriffen nach Gott, nach ihrem Ende, nach ihrer Einigung in unbewegter Ruhe³⁶).

33) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

34) Alle Creaturen sind „ein liecht, wann sy in der einikeit verstanden seind. Darumb flüssent alle creaturen aufz als eyn liecht zu offenbaren das verborgnen liecht... Und also als alle ding ein liecht gewesen seind ufzflussien, also seind sy auch eyn liecht wider inzukommen.“ Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b.

35) „Were gott nit in allen dingen, die natur würckte noch begerte nichts an keinen dingen, wann es sey dir lieb oder leyd, da wüssest es oder nitt (doch heimlich), in dem minsten sucht die natur und meinert got. Nye kein mensach geturst so ser, der im trincken geb, er begerte es nit, were nitt etwas gottes darinn. Die natur sieht an weder essen noch trincken, noch kleyder, noch gemach, noch nictes an allen dingen, were nit etwas gottes darinn, sy sucht heimlich unnd iagt unnd naget yemermer nach dem das sy etwas gottes darinn findet.“ Zweite Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 259, a.

36) „Alle creaturen suchent etwas got gleich, So sy ye schnöder seind, so sy ye ufwendiger suchent, Als der luft und das wasser zerfliessent, aber der hymel laufft stetiglich umb, und in seinem lauff bringet er herufz alle creaturen, daran gleicht er sich got, als ferr es an im ist.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, a. — „Fragte man mich das, das ich das endlich berichten sölt, was der schöpffer gemeynet het, das er alle creaturen geschuff. Ich sprech, ruw. Der

Dadurch wird bezogen, daß Gott nicht verharren soll in seinem Andersseyn, daß der Unterschied, in den er sich setzt, zugleich eine ewige Rückkehr in sich selber ist³⁷). Gott, indem er sich selber in seinem Sohne erkennt, als ewiges Seyn und als ewige Vernunft, liebt sich selber in ihm, und so ist er die wahrhafteste, lauterste Liebe³⁸); Liebe ist Einigung, Aufhebung eines Unterschieds. Nichts liebt Gott als sich selber, weil nur er wahrhaft ist; in sich liebt er alle Dinge, nicht sofern sie Creaturen sind, sondern sofern sie in ihm, der Abglanz seines Wesens sind³⁹). Diese

mich zum andernmal fragte, was alle creaturen suchten in yr natürlichen begyrde, Ich sprech aber, ruw. Der mich zum dritten mal fragte, was die seel suchte in aller ir bewegung. Ich sprech aber, ruw... Es suchent alle creaturen ir eygen stat, sy wissents oder wissents nit. Dem stein wirt die bewegung nimer genommen, die weil er uff der erden nit ist. Des selben gleychen thut auch das feuwer. Also thunt alle creaturen, die suchent ir natürlich statt. Also solt auch ein liebhabende seel nymmer geruwen denn in gott, und darumb spricht man, Gott hat allen dingen ir statt gegeben, dem visch das wasser, dem vogel den luft, dem thier die erden, der seelen die gottheyt." Erste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 292, a.

37) Dieß hatte auch schon Amalrich gelehrt: „Deus dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt." S. Gerson, l. c.

38) Auf S. Jakob, fol. 283, a.

39) „Gott liebet nit dann sich selber, er verzert all sein liebe in im selber... Niemand sol erschrecken davon das ich sprich, das got nichts liebet dann sich selber. Es ist unser allerbestes, wann er meinert unser aller grösten seligkeit darinn. Er wil uns damit in sich selber locken, das wir geleutert werden, das er uns in sich setz, uff das er uns in im, und sich in uns mit im selber mög liebhaben." Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Die liebe ist anders nit dann got. Got der liebet sich selber und sein natur und sein wesen, und sein gotheit. In der liebe, da sich got inn liebet, da inn liebhat er auch alle creaturen. Mitt der liebe, da sich got inn liebhat, da liebhat er alle creaturen, nit als creaturen, sunder creaturen als gott." Auf des Täufers Enthauptung, fol. 301, b.

Liebe nun, durch welche Gott in sich selber zurückkehrt, durch welche der Sohn Alles in den Vater zurückträgt, ist der heilige Geist. So stellt sich die Dreieinigkeit dar, in welcher Gottes Wesen seine höchste Vollendung hat⁴⁰⁾. Der ewige, absolute Gott unterscheidet sich ewig,

40) „Eya die sach aller dinge, die in ir selber schwebet, in eym unscheidelichen liechte, das er selber ist, got ist ein liecht in im selber schwebend in einer stillen stillheyt, das ist das einig liecht, das eyng wesens seyn selbs, das sich selber versteet und bekennet. Die verstentnuß des einigen liechtes, das ist liecht von dem liecht, das ist die ewige person des vatters. Der vatter sprach ein wort, das was seyn sun, an dem ewigen wort sprach er alle ding. Das wort des vatters ist anders nicht, denn sein selbs verstentnuß. Die verstentnuß des vatters versteet die verstentnuß, und das die verstentnuß versteet, das ist das selbe das der ist, der es da versteet... Got ist sein selbs klar verstentnuß und sein selbs wollust. Was ist wollust oder genüge in der gottheit? Das mercket das der vatter sein natur anschawet spielende. Wölichs ist das spil? Das ist syn ewiger sun, also hat der vatter sein spyl ewigklich gehept an seyn selbs nature. Das vorspil, das ist das selbe, das dafs ist an dem es spilt. Der anblick des vatters an seiner eigner nature, das ist syn ewiger sun, also umbhalset der vatter sein selbs nature, in dem stillen düsternuß seines eignen wesendes, das da niemant bekant ist, denn im selber. Der widerblick sein selbs nature das ist seyn ewiger sun, also umbhalset der sun den vatter an seyner nature, wann er eyn wesens ist mit seim vatter. Also hatt auch der sun ewigklich gespilt vor dem vatter, und umbhalset seyn selbs nature... Der vatter hat sich ewigklich geliebet an seym sun, also hatt sich der sun ewigklich geliebet an seyner nature. Ir beider lieb ist der heilig geist, also geet auß die drit person von den zweyen, als eyn lieb ir beider. Das wesens der gottheit gebirt nit; geber es, so wer es me wesende denn eynes; das nit ist. Es ist nit me dann eyn wesens, das gibt allen dingen eyn wesens und leben, da der sun ufzgeboren ist von dem hertzen des vatters ewigklich wider insubringen alle ding die an im ufzgangen seind... Der heilig geist geet ufs als ein lieb unsern geist mit im eins zu machen. Also bringt der sun mittim wider yn alle ding, die an im ufzgangen seind. Unnd also kompt der heilig geist wider in, mit allem

um sich selbst zu erkennen; er spricht, gebiert sich ewig als Sohn, außer welchem der Vater nichts kennt⁴¹⁾, und durch welchen er in sich selber zurückkehrt. Es ist gleichsam ein Spielen Gottes in der unendlichen Liebe, die er zum Sohne hat, und in welcher er ewig den Unterschied wieder vernichtet. (Auch Hegel, B. II, S. 187, spricht von einem „Spiele dieses Unterscheidens, mit welchem es kein Ernst ist.“) Diese Liebe, von Vater und Sohn gegenseitig ausgehend, ist der heilige Geist, der nicht ohne den Sohn ist, der für sich kein unmittelbares Bestehen hat, weil ohne den Proceß des Gebärens, Unterscheidens, Dirimirens auch der Proceß der ewigen Rückkehr zur Einheit nicht stattfinden könnte⁴²⁾. Der Sohn ist nicht das Bild der Gottheit an sich; die Gottheit gebiert nicht, er ist aber das Bild des Vaters, d. h. Gottes, nachdem er aus der „verborgenen Heimlichkeit seiner verborgenen Gottheit“ herausgetreten ist, um in eben dieselbe wieder einzugehen, wo er „ruhet mit sich selber und mit allen Creaturen“⁴³⁾. „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber“⁴⁴⁾. Dadurch ist das Seyn und Wirken Gottes in seinem tiefsten Begriffe ausgesprochen, obwohl nur in bildlicher

dem das er gegeistet hat.“ Auf Mittwoch nach Deculi, fol. 247, a. u. f.

- 41) „Aufwendig dem sun weyszt der vatter nictes nitt. Er hat so groszen lust in dem sun, das er anders nütt bedarff, denn geben seinen sun. Wann er ist ein vollkommen gleichnusz, unnd ein vollkommens bild des vatters.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, a.
- 42) „Ursprung des heiligen geistes ist der sun. Were der sun nitt, so were auch der heylig geyst nitt. Der heylig geist der kan nyenant seyn anzfkielken noch uszblüen, denn allein von dem sun. Da der vatter gebirt seinen sun, da gibt er im alles das er hatt wesentlich unnd natürlich, in dem geben quillet anz der heylig geyst.“ Erste Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 276, a.
- 43) Erste Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 258, a. — Auf Maria Verkündigung, fol. 256, b.
- 44) Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 268, b.

Weise. Eckart bedient sich hauptsächlich der Allegorien des hohen Liebes, um diesen speculativen Gedanken des Ausgangs Gottes aus sich selbst, um sich als Sohn zu setzen, und seiner Rückkehr in sich selbst durch die Liebe oder den heiligen Geist einigermaßen faßlich zu machen.

Gott als Vater, Sohn und Geist in unzertrennbarer Einheit ist erst der wahrhafte, der Alles in sich faßt und den Begriff von sich vollkommen erschöpft. In ihm sind, wie auch schon Dionysius Areopagita platonisirend lehrt, alle Widersprüche gelöst, alle Gegensätze aufgehoben; die Harmonie ist hergestellt in der ewigen, unendlichen Einheit, wo alle Dinge gleich in Gott sind, wo sie Gott selber sind, wo, mit Eckart's Worten, alle geschaffenen Wesen, von dem höchsten Engel bis zur niedrigsten Spinne, Eins sind in dem ersten Ursprunge, wo weder Zahl, noch Art, noch Verhältnis, noch irgend eine Differenz mehr ist⁴⁵⁾. Nach dem Gleichnisse, das er irgendwo gebraucht⁴⁶⁾, um diese Einheit zu bezeichnen, daß nämlich alle Theile des menschlichen Körpers gleichfalls zu einem Ganzen geeinigt sind, könnte man glauben, daß er die Creaturen nur als Theile, gleichsam als Glieder am Körper einer Art Weltseele ansehe. In dessen bekennt er selbst das Unzulängliche dieses Vergleiches und fügt bei: „noch ist diser sinn zu grob und zu leiplich, wann er hangt an leiplicher gleichniß.“ Denn in dem unendlichen Geiste ist Alles Eins, untheilbar, ohne Schranke, ohne Relation; „der Geist ist ewig und wesentlich in dem Geiste.“

Soll der menschliche, der endliche Geist also den göttlichen, den unendlichen begreifen, so muß er über allen Unterschied erhoben werden und Gott nehmen, wo er ist, nicht im Geschaffenen als solchem und in der Trennung Verharrenden, sondern in sich selber, in der tiefen Flut seines drei

45) Auf Maria Verkündigung, fol. 256, a.

46) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b.

einigen Wesens, im Geiste. Das Geschaffene an sich ist nicht⁴⁷⁾; außer dem göttlichen Wesen hat es keines für sich; es ist Schatten und Zufall; in ihm ist keine Wahrheit; Gott allein ist Wahrheit⁴⁸⁾. Die Creatur trägt in sich einen Widerspruch, einen Mangel, eine Verneinung⁴⁹⁾; sie ist das Reich der Unterschiede, der Verhältnisse; in Gott sind diese sämmtlich vernichtet; die Creatur allein hat ein Ich, d. h. etwas Besonderes, eine Bestimmung einem Nicht-Ich gegenüber, welches das Ich ausschließt und wodurch es seinerseits beschränkt ist, Gott aber weiß nichts, das ihn beschränkt⁵⁰⁾. Er ist nicht die leere, abstracte Vorstellung, sondern das volle, reale Seyn und Denken; sein Wesen ist sein Erkennen, er erkennt sich aber nicht in der verwehenden, creatürlichen Erscheinung, sondern wesentlich nur in dem ihm Gleichen; der Geist ist und erkennt sich nur im Geiste; und der unendliche Geist erkennt sich nur, insofern er sich selber gesetzt hat als endlichen Geist; er weiß sich nur im Geiste des Menschen: „sein Erkennen ist mein Erkennen“⁵¹⁾. Dessen soll sich der

47) Bulle v. 1329, Art. XXVI; s. oben, mit der entsprechenden Stelle aus Mosheim und der Predigt auf den vierten Sonntag nach Ostern. Vergl. noch: „Alles das geschaffen oder geschöpft ist, das ist nicht.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelfahrt, fol. 263, b. — „Alle creaturen seind eyn lautter nicht.“ Erste Pred. auf des Läufer's Geburt, fol. 276, b. — „Alle creaturen in sich selber seind nicht.“ Auf S. Germanus, fol. 284, b.

48) Got der ist die warheit, und alles das in der zeit ist, oder alles das got yo geschuff, das ist die warheit nit.“ Auf Freitag vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Alles das da geschaffen ist (als ich me gesprochen han) da ist keyn warheit inn.“ Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

49) Vergl. Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

50) „Alle creaturen mögen wol sprechen, ich, und disz wort ist in allen gemein, aber das wort sunn, ich bin, mag nyemant eigentlich sprechen wann gott allein.“ Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

51) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

Mensch bewußt werden; er soll dazu kommen, zu wissen, daß der ewige Geist sich in dem seinigen weiß, oder vielmehr daß das Bewußtseyn des Menschen von Gott und das Selbstbewußtseyn Gottes identisch ist; ganz wie die hegel'sche Schule es lehrt.

Wie ist dieß aber möglich, da alles Geschaffene an sich nichtig ist? Gehört der Mensch nicht auch zur Endlichkeit? Diese Schranke, welche an sich keine ist, sondern nur in der Vorstellung des Menschen besteht, so lange er sie nicht vernichtet hat, soll nun eben aufgehoben werden. Es ist falsch, zu wähnen, Gott sey hier, und der Mensch sey da, als habe das Unendliche ein Jenseits; der Geist ist einer und derselbe⁵²⁾. Um dieß zu erkennen, muß nun der menschliche Geist durchdringen durch alle Reiche des Geschaffenen und sich steigern zu der höchsten Potenz seiner Kraft⁵³⁾. Es ist daher nothwendig, zu wissen, welches die Natur und die Kräfte der Seele oder des unendlichen, als endlich erscheinenden Geistes sind.

Die Seele ist nicht ein Glied in einer Reihe von Emanationen; Gott schuf sie nach seiner höchsten Vollkommenheit, unmittelbar, ohne Unterschied, nach dem Bilde der Trinität⁵⁴⁾. Wie die meisten Mystiker seiner Zeit nimmt

52) „Einfaltig leut wonent, sy sölln gott sehen als stande er da, unnd sy hie, das ist nit. Got und ich seind ein mit bekennen.“ Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a.

53) „O edle sel nun stoz an dise schrittschuch und schreitt über alle creaturen, und über dein eigen verstantniß und über all chör der engeln, über das liecht das dich krefftiget, und spring in das hertz gottes, da soltu verborgen werden allen creaturen.“ Auf Peter und Paul, fol. 280, a.

54) „Gott hat die seel geschaffen nach der allerhöchsten vollkommenheit, und hat in sy gelassen alle seine klarheit in der ersten lauterkeit, unnd ist er doch unvermischet geblieben.“ Auf Maria Verkünd., fol. 255, b. — „Die seel ist von natur zu dem hymmel geschaffen ... Gott hatt sy on unterscheid geschaffen ... Gott hatt die seel so heymlich bewunden und geschaffen das niemant entlich wissen mag was sy ist.“ 1ste Pred. auf Christi Himmelf., fol. 261, b.

Esart zwei Grundvermögen in ihr an: das Denkvermögen und den Willen; letzterer ist aber das Untergeordnete bei ihm; der Seele wahrstes, innerstes Wesen ist das Denken. Dieses hat verschiedene Kräfte, je nachdem es sich nach unten, oder auswärts in die Welt, oder nach oben oder einwärts auf Gott richtet⁵⁵). Diese Kräfte sind jedoch nichts wesentlich Verschiedenes; sie sind dieselbe einige ungetheilte Seelenkraft, nur nach verschiedenen Seiten hin und in verschiedenen Graden wirkend und sich äussend⁵⁶). Mit diesen Kräften gehört die Seele der Zeit an. Ueber ihrem geschaffenen, endlichen Wesen, das, wie alles Endliche, nichtig ist und keine Wahrheit hat, ist aber etwas Ungeschaffenes, Göttliches⁵⁷). Dieß ist der Geist, die Vernünftigkeit, das Gemüth, wie auch Luther es nennt, oder, wie Eckart bildlich sich ausdrückt, der ungeschaffene Funken der Seele, das Licht, das unausslöschlich in ihr leuchtet⁵⁸). Dieser namenlose, aller For-

55) Auf Freit. vor Wittfasten, fol. 252, a.

56) Ein fast kurts und gute leer etc., fol. 301, a.

57) „Ich sprich (als ich me gesprochen han) da die seel ir natürlich geschaffen wesen hatt, da ist keyn warheit. Ich sprich, das etwas ob der seel geschaffiner natur ist. Unnd ettlich pffaffen die verstend des nitt, das etwas sey, das gott also syp ist, unnd also eyn ist.“ 2te Pred. auf Christ Himmelf., fol. 263, b. — „Es ist etwas das über das geschaffen wesen der seel ist, das keyn geschaffenheyt rüret, da nitt ist. Noch der Engel hatt es nitt der eyn lauter wesen hat, das lauter und breit ist, das rüret sein nit. Es ist ein sippachafft götlicher art, es ist in sich selber ein, es hat mit nichte nit gemein, hie hinckon manche pffaffen an. Es ist ein, und ist me ungenennet, dann es namen hab, und ist me unbekant dann es bekant sey.“ Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

58) Bulle von 1329, Art. XXVII, und die entsprechenden Stellen; s. oben. Vergl. noch: „Ich han es auch me gesprochen, das ein krafft in der seel ist, die berüret weder zeyt nooh statt, sy fleusset aufz dem geyste, unnd ist zupal geystlich . . . Ich han anderweylen gesprochen, es sey ein krafft im geyst die sey allein frey, anderweylen han ich gesprochen, es sey ein liecht

men lebige, in sich einfache Funken der Seele, welcher weder Zeit, noch Raum berührt, trägt unmittelbar das Bild Gottes an sich, und in diesem das Bild aller Creaturen, und nicht als von den Objecten verschiedenes Bild, sondern als wesentlich identisch mit denselben 69). Dieser „gottförmigen“ Kraft, wenn du sie nimmst in ihrer innersten Lauterkeit, genügt das Geschaffene nicht; sie fühlt sich beengt in den Räumen der Endlichkeit; keine Creatur ver-

des geistes, underweylen han ich gesprochen, es sey ein füncklin. Ich sprich aber yetsund, es ist weder disz noch das, noch dann ist es eyn etwas, das ist höher über disz und das, dann der hymmel ob der erden. Darumb nenne ich es yetze inn eyner edeler weyße, dann ich es ye genante, unnd es leugnet der edelkeit und der weise, und ist darüber. Es ist von allen namen frey, von allen formen bloß, ledig, unnd frey allzumal, als gott ledig und frey ist in im selber. Es ist so gar ein und einfeltig, als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weyße darzu gefolgen mag.“ 1ste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 296, b. u. folg. — „Die sel hat etwas in ir, ein fünckli der vernunft, das nimmer erlöschet, und in disz füncklin setzt man das bild der sel, als in das oberst teil des gemüts.“ 1ste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b. — „... Der funck der sel, den wir etwan das gemüt nennent...“ Auf S. Philipp und Jakob, fol. 273, a. — „Vernünftigkeit ist das oberst teil der seel.“ 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. den Tractat von der wirklichen und möglichen Vernunft bei Do c e n, a. a. D. S. 143: „Nu wil Maister Ekkart noch baz sprechen, und spricht, daz Ainz ist in der sel, das so hoch und so edel sei, also als Got, sundef alle namen. Nu spricht Maister Ekkart ... das die sel in dem teil sei ein Funcken gotlicher Natur; darame nenot/es Maister Ekkart einen Funcken mit Worten in der sel.“

- 59) „Ich sprach newlich an einer statt, da got geschuff alle creaturen, und hett do got nit vorgeboren etwas das ungeschaffen were das in sich getragen hett bild aller creaturen etc. Disz ist diser funck als ich ee sprach ... Ja disz füncklin das ist gott also das es ist ein einig ein, ungescheyden, unnd das bild in sich treyt, aller creataren bild, on bild, und bild über bild.“ Auf Maria Verkünd., fol. 256, a.

mag sie zu befriedigen; sie strebt, sie verlangt nach nichts als nach dem Ewigen, mit dem sie verwandt ist⁶⁰). Hier liegt der hohe Adel der Seele, das wahrhaft Göttliche in ihr, wo kein Unterschied mehr ist zwischen ihr und Gott, wo Gott eins ist mit dem Menschen⁶¹). Vermittelt der Vernünftigkeit allein ist der Mensch, als Creatur, Gottes empfänglich; sie allein erkennt, begreift Gott; weder der Verstand, noch die Liebe vermögen dieß⁶²). Sie erhebt sich auch über den reinsten Willen, welcher immer nur nach Gott strebt, insofern er das höchste Gut ist; auch diese Bestimmung entfernt die Vernünftigkeit, um Gott in seinem absoluten Wesen zu begreifen⁶³). Sie nimmt Gott über Alles erhaben, was irgendwie ein Verhältniß,

60) Auf S. Benedict, fol. 254, a.

61) „... Das fünckli der sel, das da allein empfenglich ist gottes, da geschicht die rechte einung zwischen got und der sele, in dem kleinen ganster das der sele geist heylzet.“ 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, a. — „Walsz meinert, das so vil gelerter leuten ist, die so kaum erleiden mögen, das man die sel so nahe in götlich wesen setzt, und in so vil götlicher gleichheit zu eigent? Wissent, es meynet nicht anders, denn das, daz sy den adel der sel uff das aller höchst nit bekenpent, wann bekantent sy den adel der seel, uff das aller höchst, sy wissent nit an etlichen puncten, wo sy underscheyd solten finden zwischen ir und gott.“ Zweite Pred. auf des Läufers Geburt, fol. 277, b. — „Da gott die sel berüret hat unnd geschaffen ungeschöpfflich, da ist die sel als edel, als got selber ist.“ Auf S. Germanus, fol. 285, a.

62) Dritte Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, b.

63) „Ich sprach in der schul, das vernünftigkeit edler were dann will... Do sprach ein meyster in einer andern schul, will wer edler dann vernünftigkeit, wann will nympt die ding als sy in ju selber seind, unnd vernünftigkeit nympt die ding, als sy in jr seind. Das ist war. Ein oug ist edler in im selber, dann eyn oug das an ein want gemalet were. Ich sprich aber, das vernünftigkeit edler ist dann will. Will nympt gott under dem kleid der güte. Vernünftigkeit nympt gott blofs, als er entkleidet ist von güte und von wesen.“ Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

eine Eigenschaft anbeuten könnte; es genügt ihr weder an dem Schöpfer, noch an dem Vater, noch an dem Sohne, noch an dem heiligen Geiste; sie dringt ein in den einigen, ewig unbeweglichen Grund der Gottheit, wo Gott in sich selber ist, wo er nichts ist als Vernunft, als Denken⁶⁴).

- 64) „Ir sölent wissen, das daz einfaltig göttlich bild, das in die seel getrucket ist, in dem innigsten der natur, sich on mittel nemend ist . . . Hie nympt das bild nitt gott als er ein schöpffer ist, sunder es nympt in als er ein vernünfftig wesen ist.“ Auf *S. Augustin*, fol. 299, b. — „Diser funck widersagt allen creaturen, unnd wil nicht dann gott bloß, als er in im selber ist, in genüget weder an vatter, noch an sun, noch an heiligen geist, noch an den dreyen personen, als verr als eyn yegliche bestat in irer eigenschaft. Ich sprich es warlich das disem liecht nit benüget, an der einikeit der fruchtbarlichen art göttlicher natur. Ich wil noch mer sprechen (das noch wunderlicher lautet). Ich sprich es bey gutter warheit, und bey yemmerwerender warheit, und bey ewiger warheit, das disem liechte nit benüget an dem einfaltigen stilstanden göttlichen wesen, von wannen difz wesen harkommet, es will in den einfaltigen grundt in die stillen wüste, das nye underscheyd ingelugert, weder vatter noch sun noch heiliger geist, in dem einichen, da niemant daheim ist, da benüget es im liechte, und da ist es einicher, denn es sey in im selber, wann diser grundt ist ein einfeltig stille die in ir selber unbeweglich ist, und von diser unbeweglicheit werdent beweget alle ding, unnd werdent empfangen alle leben die vernünfftiglich lebent und über sich selber gezogen seind.“ Ein fast kurtz und gute leer etc. fol. 301, a. — „Ich wil ein wort sprechen (ir seind zwei oder drey) nun mercken mich recht. Vernünfftikeit die blickt yn, und durchbricht allé die winckel der gottheit, unnd nympt den sun in dem hertzen des vatters, und in dem grundt, und setzt in in iren grundt. Dannocht genügt sy nitt an güte, noch an weysheit, noch an warheit, noch an got selber. By guter warheit, sy genüget als wenig an got als an ein stein, oder an einem baum, sy geruwet nymmer, sy brichet in den grundt, da güte und warheyt aufzbrichet, und nympt es in principio, in dem anfang, da güte und warheit ufzgeet, ee es da keinen namen gewynne, ee es afsbreche in ein vil höhern grundt, denn güts und weisheit sey. Aber den willen genüget wol an got, als er gut ist, aber vernünfftikeit die scheidet difz alles ab, und

Und während keine Creatur Gott zu begreifen vermag, begreift ihn die ungeschaffene Vernünftigkeit und ist Gott selber ⁶⁵).

Dieses absolute Begreifen wird jedoch gehindert durch die Schranken, mit welchen der Mensch behaftet ist; drei Dinge, sagt Eckart, die Leiblichkeit, die Mannichfaltigkeit und die Zeitlichkeit, verbunkeln das ungeschaffene Licht der Seele und verhindern den Menschen, zu dessen völliger Klarheit durchzubringen ⁶⁶). So groß ist die hemmende Gewalt dieser Schranken, daß der im Endlichen verlorene Mensch nie zur Erkenntniß des Gottes in sich, zum Bewußtseyn der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens gekommen wäre, wenn ihm nicht diese Einheit, nach Hegel's Worten, in gegenständlicher Weise wäre geoffenbarret worden. Darum, lehrt nun Meister Eckart, ist Gott im Fleische erschienen ⁶⁷). In Christo wurde die Offenbarung vollendet. Den erschienenen Christus scheint Eckart für einen Menschen zu halten, in dessen Seele, ob deren Reinheit und Lauterkeit, der unendliche Geist zum vollkommensten Bewußtseyn gekommen war. So ward er der eingeborne Sohn Gottes. Könnte ein andrer Mensch aber eben so rein seyn, wie er, sich eben so sehr von allem Endlichen scheiden, so wäre er gleich dem eingebornen Sohne, und Gott wirkte in ihm nicht weniger als in Christo ⁶⁸). Aus diesem Grunde ist auch die Offenbarung in Christo und durch ihn die schlechthin vollständige; er hat uns

gat yn, und durchbricht, in die wurtzelen da der sun ulz quillet, und der heilig geist ulzblüendt ist." Zweite Pred. auf den 3. Sonnt. nach Ostern, fol. 259, b.

65) Auf S. Elisabeth, fol. 311, b.

66) Auf Maria Empfängniß, fol. 313, a.

67) Vgl. Pred. auf Maria Verkündig., fol. 255, b.

68) „Ja bey guter warheit, were mein geist also beroyt als die seel unsers herren Jesu Christi, so würckte der vatter in mir als luterlich als in seinem eingebornen sun und nit mynder." Erste Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, a.

nicht verhelet, oder uns etwa nur soviel gegeben, als uns gerade nothwendig war zu unsrer Seligkeit, sondern Alles, was das ewige Wort in ihm gesprochen hatte, und dieß ewige Wort hatte sich selber in seiner ganzen Fülle in ihm ausgesprochen⁶⁹⁾.

Was ist es nun, das uns Gott durch Christum geoffenbaret hat? Nichts Anderes, als daß wir sämmtlich Gottes Söhne, ja daß wir im Wesen derselbe Sohn sind⁷⁰⁾. Diese Offenbarung, welche in Christo objectiv, geschichtlich sich dargestellt hat, damit kein Zweifel mehr an der Wahrheit des Geoffenbarten übrig bleibe, geht aber ewig im endlichen Geiste vor; der Proceß ist ewig derselbe. Der endliche Geist, der Mensch darf nur hören auf das Wort, das sich in ihm, in seiner Vernünftigkeit, mit welcher es gleich ist, spricht. Er hört es, indem er darauf achtet, indem er Gott da sucht, wo er ist; in sich, in dem Geiste, in dem Lichte, welches er selber ist⁷¹⁾. Den leiblichen Augen ist Gott unsichtbar; nur thörichte, in ihrem Innern noch unbefriedigte, selbstsüchtige Schwärmer können dieß wähen⁷²⁾. Bei Meister Eckart ist Sehen Got-

69) „Nun wundert mich von etlichen paffen die wol gelert seynd, unnd grofz paffen.wöllen sein, das sy sich also schier lassen genügen, und lassent sich betören, und nement das wort, das unser herr sprach, Alles das ich gehört han von meinem vatter, das hab ich euch kundt gethan. Das wöllen sy also versteen, unnd sprechent also, Er habe uns geoffenbart auff dem wege, als vil als uns nottürfftig were zu unser seligkeit, das halt ich nit, denne es ist kein warheit. Warumb ist got mensch worden? darumb das ich got geboren wurde der selbe.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, b. — „Alles das er ewiglich gehört hat von seinem vatter, das hat er uns geoffenbaret, und hat uns nicht verhelet.“ Auf S. Jakob, fol. 284, a.

70) „Das höret der sun von dem vatter, das hat er uns geoffenbaret, das wir der selbe sun seyen.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelfahrt, fol. 263, b.

71) Auf Pauli Befehring, fol. 243, a.

72) „Etlich leut wöllent got mit den ougen ansehen, als sy ein ku

tes, Denken Gottes Bewußtseyn von ihm; nicht einmal in einem Bilde will er ihn erkannt wissen, da nur Außerliches im Bilde sich darstellen kann, und niemals das Bild identisch ist mit dem Gegenstande⁷³). Gott ist zwar, wie schon gesagt worden, auch im Endlichen, Geschaffenen; die Creatur ist ein Abglanz seines Wesens; wenn man ihn aber in der Creatur, oder schon auf höherer Stufe diese in ihm erkennt, so ist dieß doch immer nur eine unvollständige Erkenntniß; denn in der Schöpfung ist Gott der verborgene, verendlichte, gleichsam verdunkelte Gott⁷⁴). Noch viel weniger wird Gottes Wissen aus Büchern geschöpft; die Gelehrsamkeit, die Kunst ist hierzu von geringerer Hilfe⁷⁵). Alle Verhältnisse, Bestimmungen, Eigenschaften Gottes, die man in der endlichen Natur erkennt, oder welche das Raisonnement ihm beilegt, welche aber eben soviel Unterschiede, mithin Widersprüche im Einen, Unendlichen sind, Raum, Zeit u. s. w., Alles muß von der Idee Gottes abgestreift werden, um sie in ihrer Reinheit aufzufassen. Eckart versteht hierunter nicht bloß die theoretische, logische Abstraction, die via negationis des Avicennapagiten, nach welcher man „Gott desto mehr lobt, je mehr

ansent, unnd wöllent gott liebhan, als sy ein ku liebhaben (die hastu lieb umb die milch, und umb den kätz, und umb dein eigen nutz). Also thund alle die leut die got liebhand, umb ufwendigen reichtum, oder umb inwendigen trost, und die hand got nitt recht lieb, sunder sy suchent sich selbs und ir eigen nutz.“ Auf S. Augustin, fol. 300, a.

73) Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b.

74) „Bekent die sel got in den creaturen, das ist ein abent. Aber der die creaturen in got bekennet, das ist ein morgenlicht. Das sy aber got bekennet als er allein in sich wesen ist, das ist der liecht mittag.“ Auf Johannes und Paul, fol. 279, a.

75) „Wals meinet aber, das ich von gott mer weiß denn ir? Das ist nitt des schuld, das ich der bücher me kann oder gelosen hab. Der kunst hilf ist gar klein.“ Zweite Pred. auf des Läuferes Geburt, fol. 277, b.

man von ihm leugnet" 76), sondern zugleich die praktische Entäußerung, die Entsagung, welche alles Endliche als unvollkommen und unbefriedigend liegen läßt. Dieß ist der eigentliche Charakter seiner Speculation, sowie überhaupt der mystischen Philosophie des Mittelalters.

Das Zeitliche ist, wie oben bemerkt, das Bergehende, das Unvollkommene, ein fliegender Schatten. Es vermag nicht, dem nach dem Ewigen strebenden Geiste zu genügen; es führt immer einen innern Widerspruch mit sich, und, wie Eckart in seiner tiefen, innigen Weise sich ausdrückt, es kann den Menschen nicht trösten im Schmerze der Entzweiung; es hat zwar wohl einigen Trost in sich, insofern es ein Abglanz göttlicher Natur ist, aber so lange da es in seiner endlichen Weise nimmst, ist mit dem Troste viel Bitterkeit vermischt 77). Aus dieser Entzweiung, in welcher das Hängen an der Creatur als solcher den Menschen festhält, soll er herausstreben zur Einheit, die nicht mehr getheilt in Gegensätze ist 78). Zu diesem Zwecke

76) Auf *S. Elisabeth*, fol. 312, a.

77) „Das ist allen creaturen verseit, das sy haben alles das den menschen gantzlich getrösten mög. Hett ich alles das, des ich begeren möcht, und thett mir ein finger wee, so het ich es nit alles, wann mir wer der finger wundt oder ser, so hett ich ganzen trost nit, dieweil mir der finger wee thet. Brot das ist gar tröstlich dem menschen so jn hungert, so jn aber dürestet, so hett er als wenig trosts an dem brot als an eim stein. Also ist es umb die kleyder so jn freuret, so im aber zu heilz ist, so het er kein trost an den kleidern, und also ist es umb alle creaturen, und darumb ist es war, das alle creatur tragent in jn bitterkeit. Es ist wol war, das all creatur tragen in jn etwas trostes, als oben abgefeymet oder geschaupt. Diz ist alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag... Aber der trost der creaturen ist nit gantz, wann er treyt in im einen mangel, und vermischung.“ Auf *Samst.* nach *Wittsaffen*, fol. 253, a.

78) „Wem nit klein, und als ein nicht seind alle zergenckliche ding, der findet gott nit.“ Auf *Pauli Befehring*, fol. 243, b. — „Daran leit der sele lauterkeit, das sy geleutert ist von eim leben das

soll aber nicht bloß dem irdischen Gute, der sogenannten Welt, entsagt werden; wer nur dieß verläßt, der hat noch nichts verlassen, obwohl Manche wännen, es genüge, dem Besitze zu entsagen; auch die Begierde soll ertödtet werden; der Mensch soll alles Geschaffene ansehen als das Nichtige, er soll seyn, als wüßte er nichts von den Dingen⁷⁹⁾. Doch selbst dieß ist noch das Rechte nicht. So lange der Mensch noch an seinem Ich klebt, ist die Entfagung nicht vollkommen; er soll sich selber zu nichte machen, er soll werden, was er war, als er noch nicht in die Zeitlichkeit herausgetreten war⁸⁰⁾. Nur in der Zeit, als endliche Creatur, ist er ein Ich, eine getrennte Persönlichkeit; gibt er diese nicht auf, so will er die Trennung erhalten; dieß absichtliche Festhalten an der Trennung ist die Sünde, und der Mensch strebt vergebens nach der Einheit. Damit die Entfagung wahrhaft sey, muß das eigne Ich, mit allen seinen Wünschen und Bestrebungen aufgegeben werden⁸¹⁾. Um so größer ist die Entfagung, und um so

geteilt ist, und trittet in ein leben das vereinet ist. Alles das geteilt ist in nidern sachen das wirt vereinet, als diö sel uffklimmet in ein leben da kein widersatzung ist, wenn die seel kompt in das liecht der vernünftigkeit, so weist sy nit widersatzung." Auf S. Johannes und Paul, fol. 279, b.

79) Zweite Pred. auf des Käufers Geburt, fol. 277, a.

80) „Sol got icht mit dir in dir machen, so muatu zu nicht worden sein." Auf S. Sebastian, fol. 245, a. — „Die volmechtigkeit des geystes ligt daran, das daz icht das gott geschaffen hat, komme zu seinem nichte, das seyn ewig bilde ist. Unnd das ist also zu versteen, wann also als gott nicht in dem geist, also ist im auch das bilde nicht, an dem wir doch bekennent wie wir ewiglich in got gewesen seind sunder uns selber." Auf S. Philipp und Jakob, fol. 272, b.

81) „Maa schelle und scheid ab, alles das der seel ist, ir leben, kreffte, und natur, es muß alles hin, und das sy stand in dem lautern liechte, da sy mit got ein bild ist, da findet sy got, das ist gottes eigenschafft, da nicht frembdes infellet, nicht uffgetragen, nicht zugelegt. Darumb sol die sele keinen frembden yntrock haben." Auf Maria Sichtmes, fol. 245, a.

reiner stellt sich die innere Lauterkeit dar, je erhabener das ist, was Gott zum Opfer gebracht wird. Selbst das höchste Gut des Menschen, die Tugend, die Frömmigkeit, die Heiligkeit, der reine Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, muß als nichts geachtet werden und schwinden; und wer von Gott etwas Anderes begehrt, als was er selber ist, ja wer überhaupt noch etwas von ihm begehrt, wer ihn sucht um eines Zweckes willen, wie heilig dieser auch scheinen möge, wer ihn liebt, um Trost oder Seligkeit dadurch zu erlangen, wer mit einem Worte noch einen eignen Willen oder Wunsch hat, der läßt immer sein Ich noch in der Trennung bestehen⁸²⁾. Ja, das ewige Ge-

82) Vgl. Note 72. — „Suchstu got umb deinen eignen nutz, oder umb dein eygen selikeit, ir der warheit so suchstu got nit.“ Auf Freit. vor Wittfasten, fol. 252, a. — „Ich sprich, warlich alle dieweil das du deine werck umb himelreich wirckest, oder umb got, oder umb dein ewigen seligkeit von ussen zu, so ist dir warlich unrecht. Man mag dich aber wol leiden, doch ist es das best nit. Wann warlich, wer gottes me wenet zu bekommen oder zu geniessen in innikeit und in andacht und in süßigkeit, und in sunderlicher zufügung, denn bey dem feur oder in dem stell, so thustu nit anders, dann ob du got nemeest, und wundest im einen mantel umb das haupt, unnd stiessest ju under einen banck. Wann wer gott suchet in weise, der nimpt die weiß, und laßt gott der in der weiß verborgen ist. Aber wer got sucht on weise, der nimpt ju als er in im selber ist.“ Auf den 1. Sonntag nach Trinitatis, fol. 267, a. — Wahrhaft arm ist nur der, welcher seinem eignen Willen entsagt. „Disen sinn versteent ettlich leut nitt woll; das seind die leut, die sich behaltent mit eigenschafft in penitents und aufzwendigen übung (das die leut für grofz geachtet seind das erbarm got) und sy bekennent doch so wenig der götlichen warheit. Dise menschen heissent heilig von den aufzwendigen bilden, aber von innen seind sy esel, wann sy versteent nit den underscheid götlicher warheit. Dise menschen sprechen, das sey ein armer menach, der nicht wil. Das beweysent sy also, das der mensch also sey, das er nymmerme erfüll seinen willen, an keinen dingen, nur, das er darnach stellen soll, das er folge dem liebsten willen gottes. Dise menschen seind nit übel daran, wann ir mey-

ben, das ewige Heil, Gott selbst, insofern er gedacht wird als außer oder über dem Geiste, muß gleichsam überschritten und zurückgelassen werden; „was möchte man Gott Besseres und Wertheres opfern, als ihn selber durch sich selber?“⁸³⁾ Dieß ist der höchste Grad der mystischen Erlöschung des Ich, die zu gleicher Zeit praktisch und theoretisch ist, und bei welcher die Praxis nur Mittel ist, zur innersten Tiefe der Theorie durchzudringen. So weit ist kein anderer Mystiker gegangen. Durch den Gedanken soll Alles vernichtet werden, was nicht Gott ist, damit nichts zurückbleibe als Gott, nämlich der innere, ungeschaffene Funken der Vernünftigkeit, in dessen Lichte alles Getheilte absolut vereinigt ist⁸⁴⁾. Dieß ist die Vernichtung des

nung ist gut, harumb sollen wir sy loben. Got behalte sy und sein barmhertzigkeit. Aber ich sprich bey guter warheit, das dise menschen nit seind arme menschen, noch armen menschen gleich. Sy seind grofz geachtet in der leuten ougen die sich nit besser versteent. Doch sprich ich das sy esel seind, die nitt versteend götlicher warheit, mit guter meinungen mögen sy villeicht haben das himelreich. Aber von diser armut (von der ich yetz sagen wil) da wissent sy nichts von. . . Wann sol der mensch warlich arm sein, so soll er seyenes geschaffnen willes also ledig sein, als er was do er noch nit was. Und ich sag euch bey der ewigen warheit, als lang ir willen hand zu erfüllend den willen gottes, und icht begerung hand der ewigkeit unnd gottes, also lang seind ir nitt recht arm, wann das ist ein arm mensch der nicht wil, noch nicht bekennet, noch nicht begeret.“ Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 306, b.

83) Zweite Pred. auf Maria Magdal., fol. 282, b. — „Hierumb so bitt ich gott, das er mich quit mache gots, wann unwesenlich wesen ist ober gott und ober underscheyd.“ Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 308, a. — Vergl. die Lehren der strassburger Begarden, Mosheim, p. 257: „Quod nihil debeat fieri propter praemium quodcunque, etiam propter regnam coelorum. Quod homo perfectionis debet esse liber ab omni virtute, ab omni actione virtutis, a Christo, ab eius passione cogitanda, et a Deo.“

84) Auf G. Phil. und Jakob, fol. 278, a.

Endlichen in seiner endlichen Form und Erscheinung, um es in höherem Sinne, in seinem wahren, unendlichen, realen Seyn zu begreifen.

Ist nun die Seele zu dieser Gelassenheit, dieser geistigen Armuth, dieser Lauterkeit des Herzens gelangt, welche höher ist, als Liebe und Verständniß⁸⁵⁾, so muß sich Gott mit Nothwendigkeit in der Vernünftigkeit offenbaren, welcher Alles mitgetheilt wird, was Gott ist und hat⁸⁶⁾. In dieser Abgeschlossenheit erkennt, weiß der Geist Gott und sich selbst als Gott. Gott offenbart sich, spricht sich aus in der Vernünftigkeit; diese ist nicht verschieden von ihm; er spricht sich in sich selber, er erkennt sich selber, er wird seiner selbst sich bewußt, indem die Vernünftigkeit ihn erkennt. Dieß ist die ewige Offenbarung im Geiste und in der Wahrheit: im Geiste, welcher der unendliche in endlicher Erscheinung ist, und in der Wahrheit, welche somit der Mensch wesentlich in sich trägt⁸⁷⁾. Mit dieser Erkenntniß, diesem Bewußtseyn Gottes, ist zugleich die wahrhafte Seligkeit des Menschen gegeben. Nicht davon ist er selig, daß Gott in ihm ist, daß er ihn besitzt, sondern davon, daß er es erkennt, es weiß. Fühlen, Empfinden ist nichts und reicht nicht hin, um die Seligkeit zu verleihen; meine Seligkeit besteht nur darin, daß ich Gott erkenne und daß ich ihn als Vernunft, als Geist erkenne⁸⁸⁾. Hierin liegt der große

85) Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 278, a.

86) „Und nachdem das diß geschehen ist, so ist nicht verborgen in gott das nit offenbar werde, oder das nit min werd. Denn so wird. ich weiß, mechtig, und alle ding als er, und ein, und dasselb mit im.“ Erste Pred. auf Weihn., fol. 315, a.

87) „Ir tragen doch alle warheit weselich in euch.“ Auf den ersten Sonnt. nach Trinit., fol. 267, b.

88) „Nicht ist er davon selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon, daß er Gott bekenne, wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist.“ Pred. auf den 2. Sonntag im Advent; frankfurter Ausgabe Theol. Stud. Jahrg. 1839.

Unterschied zwischen der Lehre Eckart's und derjenigen der meisten übrigen Mystiker. Während diese Gott empfinden oder schauen wollen, während sie dunkeln Gefühlen oder ekstatischen Phantasien sich hingeben und daher ihre Seligkeit hienieden nur auf schnell verfliegende Augenblicke beschränkt ist, in welchen des göttlichen Lichtes Abgrund sich ihnen plötzlich aufthut und ebenso plötzlich wieder verschließt, ist bei Eckart der selbstbewusste Gedanke die Hauptmacht; er will erkennen und begreifen; was er von Gott weiß, wird ihm nicht in Verzückungen oder Visionen offenbart; er denkt es; und dieß ist eine Seligkeit, die immer fortbauern kann. „Der Kern des ersten Begriffes und ewiger Seligkeit liegt an der Erkenntniß⁸⁹⁾.“ Eben dadurch weicht er auch von den Scholastikern ab, welche, den gewöhnlichen Mystikern hierin ähnlich, Gottes absolute Erkennbarkeit leugneten, weil sie ihn über Seyn und Wesen setzten, jenseits des Endlichen, und nicht, wie der pantheistische Eckart, den Unterschied zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste aufhoben.

In dem Zustande der vollkommenen Abgeschlossenheit, wo das Erkennen Gottes gleich ist dem Seyn Gottes, kommt das ungeschaffene Bild des unendlichen Geistes zu seiner wahrhaften Klarheit. Es ist dieß der Zustand der Einheit mit Gott, wo keine Ungleichheit mehr ist zwischen ihm und der Seele, wo er die Seele lieben muß, weil er in ihr nichts liebt, als sich selber, wo mit einem Worte nichts zurückbleibt, als was Gott selber ist an und für sich⁹⁰⁾. Eckart nennt diesen Zustand mit biblischen Ans-

be Tauler's, Th. I, S. 59. — Vergl. dritte Pred. auf Bethn., ebendaf. S. 100. — „Davon bin ich nit selig, das gott gut ist. Ich will des nymmer begeren, das mich gott selig mache von seiner güte, wann er möcht es mitt getun, davon bin ich allein selig das got vernünfftig ist, unnd ich das bekenne.“ Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

89) Erste Pred. auf den 3. Sonnt. nach Ostern, fol. 257, a.

90) Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Wo got und die sel verey-

brücken den Stand der ersten Unschuld, wo „man ohne Hinderniß der Natürllichkeit feststeht in ewiger Wahrheit ⁹¹⁾,” oder häufiger den Stand der Gerechtigkeit. Hier muß Gott sich mit Nothwendigkeit dem Menschen geben; er offenbart sich, wie schon gesagt, ganz und verbirgt ihm nichts ⁹²⁾. Der Mensch braucht nichts mehr zu bitten oder zu nehmen, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre; er ist unmittelbar in ihm, er ist er selber, und besitzt Alles mit ihm ⁹³⁾. Die Schranke der Selbstigkeit,

niget sollen werden, das muß von gleicheit kommen. Womit in ist ungleicheit, das muß von not ein sein, nit allein in einiger inschliessung wirt es vereint, mer es wirt ein.“ Auf Maria Eichtmes, fol. 246, a. — „Gott leitet disen geist in die wüstung und in die einigkeit sein selbs, da er ein lauter eya ist, unnd in sich selber quellende ist. Diser geist hatt kein warumb, unnd solte er ein warumb haben, so müst die einigkeit ir warumb haben. Diser geyst steet in einigkeit und freiheit.“ Zweite Pred. auf Christi Stimmelf., fol. 263, a. — Bzgl. die Lehre der Straßburger Begharden, Rothheim, p. 257: „Quod, mortuo corpore hominis, solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus.“

- 91) Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht sey, fol. 255, a.
- 92) „Suchstu got alleir, alles das er geleisten mag, das findestu mit gott. Es ist ein gewisse warheit, und ein not warheit, und ein geschriben warheit (und wer es nit geschriben, so wer es doch war) und hette gott noch me, er möchte dirs nitt verbergen, und er müßte dirs offenbaren, und er gibt dirs.“ Auf Freit. vor Wittfasten, fol. 252, a. — „Gott muß mir sich selber geben als eigen, als er sein selbs ist, oder mir wirt nichts, noch schmeckt mir nichts. Wer also sumall in empfangen soll, der muß sumal sich selber gegeben han, unnd aufgegangen seyn selbs, der empfaht gleich von gott alles das er hatt, als eigen, als er es selber hatt.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b.
- 93) In diesem Zustande „sollen wir auch nit begeren von gott als von eim frembdem.“ Auf Werheil. Abend, fol. 305, a.; und Art. IX. der Bulle von 1329, nebst der entsprechenden Stelle aus

der Eigenheit, ist gefallen; der gerechte Mensch ist nicht mehr für sich; er wirkt nicht mehr, als von Gott getrennt; Gott allein ist es, welcher wirkt; der Mensch hat nichts dabei zu thun, als zu leiden, damit Gottes Werk nicht gehindert werde, und zu schweigen, damit er das Sprechen des ewigen Wortes fortwährend vernehme⁹⁴⁾.

derselben Predigt; s. oben. — „Die tugent ist got, oder on mittel in got. Wölches aber das best ist, das wil ich nit sagen. Nun mögent ir sprechen, was ist difz? Wie mögen wir on mittel sein in got, das wir nit anders meynendt noch suchen? wie sollen wir also arm seyn, und alle ding also lassen? das ist gar ein schwere red, das wir nicht lones begeren sollen. Seynd des gewiß, daz gott nitt laßt er gibt uns alles, und het er es auch geschworen, er könde es nitt gelassen er müßte uns geben. Im ist vil nöter das uns gebe, denn uns sey zu nemende. Aber wir sollen difz nit ansehen noch meinen, ye minder wirs begeren, ye mer uns got gibt.“ Dritte Pred. auf *Merheil*, fol. 309, a.

- 94) „Got der muß selber würcken in uns, wann es ist ein götlich werck, der mensch volg nur und widerstee nit, er leide, und lasse got würcken.“ Auf *S. Benedict*, fol. 254, b. — „Got der wil difs werck selber würcken, der mensch volg nur und widerstande mit nüt.“ Erste Pred. auf den 16. Sonntag nach *Trinit.*, fol. 268, a. — „Davon will ich ruwen und got lassen in mir würcken, und wil schweygen und hören was got in mir spricht, und wil mich keren in die inniglicheit meiner abgeseidenheit, da find ich, das sich gott mit mir vereinigt hat.“ Zweite Pred. auf des *Läufers* Geburt, fol. 278, a. — *Tractat bei Docten*, a. a. D. S. 142: „Darumb spricht Maister Ekkart, das Selickeit lige an Gotz-liden, daran, das man Got lide, daran, das man sich mit Got vereine; das bewiset er mit nartlichen Maistern, und sprechen alsus herzu: wo zwai suln ein werden, da muß sich das eine halten in einem lautern Liden, das ander in eipem lautern Wircken; ein Gleichnuß: solt Holz mit Fur ein werden, so muß das Holz ledich sin sunder alles Wircken, also wirt geeinigt Fur und Holz, wan das Fur alle zeit wircket. Wan Got ist ein vernunftich Werck, darumb ist das sin eigen, das sin Wesen sin Wircken ist; wa nu ist ein ledig Geist, der beraubet ist aller Wercke, der mach liden das vernunftige Werck Gotz. Alsus wirt recht vereinet der Geist mit Got, mer alsus ist (er) einer mit Got.“

So hat der Gerechte keinen eigenen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Ursache willen, um ein Warum, sey es nun Tugend, höchstes Gut, ja die ewige Seligkeit⁹⁶⁾; er will nichts als den Willen Gottes, oder vielmehr sein Wille ist kein anderer mehr als der göttliche selbst⁹⁶⁾; er dienet weder der Creatur, noch Gott, denn er ist nicht mehr unter Gott⁹⁷⁾; er sündigte sogar, wenn es in Gottes Willen läge⁹⁸⁾. Allein dieß ist unvereinbar mit der göttlichen Vollkommenheit, und es ist bei Eckart

95) „Der gerecht der sucht nicht in seinen wercken. Wann die da icht suchent in iren wercken, das seind alles knecht und mytling, oder die umb ein warumb würcKent, es sey umb seligkeit, oder umb ewigs leben oder umb himelreich, oder was es sey in zeit oder in ewigkeit, diso seind alle nitt gerecht. Wann gerechtigkeit lygt daran, das man en alles warumb würcKe . . . In den gerechten sol kein ding wircken, wann allein gott, noch dich sol aufwendig nichts nit bewegen noch anrüren zu würcKende. Wann alle die werck die du würckest von aufwendiger anrürung oder bewegung, warlichen, die seynd alle tod . . . Davon duncket dich ein tugent grösser dann die ander, unnd achtest auch eine grösser dann die ander und würckest sy darumb, und also wirst du bewegt zu würccken die tugent von achtung der tugend, und also würckest du die tugend nit als in der gerechtigkeit . . . Also lang als du eya tugend me achtest oder liebst, also lang so nimstu sy nit als sy gerecht ist, noch als lang bistu nit gerecht. Wann der gerecht nimpt oder liebet und würcket alle tugent in der gerechtigkeit als sy die gerechtigkeit selber seind.“ Auf S. Sebastian, fol. 244, b. u. folg.

96) „Die gerechten hant überal kein willen, was gott wil, daz ist ja alles gleich, wie groz das ungemach sey.“ Auf Klerheil. Abend, fol. 304, a. — „Der mensch der nun also stat in dem willen gottes, der wil nit anders denn das got ist, und das gots wil ist. Wer er siech, er wölte nit gesunt sein. All pein ist im ein freud, alle manigfaltigkeit ist im ein blofsheit und ein einikeit, steet er recht in dem willen gottes. Ja hieug hellische pein daran, es wer im ein freud und ein seligkeit.“ Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b. — Vergl. Art. XIV. der Bulle von 1329.

97) Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

98) Art. XIV. und XV. der Bulle von 1329.

wohl nur eine jener schroffen Ausdrucksweisen, deren er sich so häufig bedient; hier will er gewiß nichts Anderes sagen, als daß der Unterschied des Bösen und Guten, der nur dem Reiche der Endlichkeit angehört, so wie jeder andere Unterschied, in der Gerechtigkeit und Einheit aufgehoben ist. Er selbst sagt, die Sünde sey das Richtige, welches von Gott entfernt, und Gottes Strafe bestehe darin, daß er den Menschen in dieser Richtigkeit und der sie begleitenden Trennung verharren läßt, daß er das Sündigen zuläßt⁹⁹⁾. Die Hölle selbst ist nur das Nicht, das Versunkenseyn in der Unseligkeit der Entzweigung, die Qual des Bewußtseyns der Trennung von Gott¹⁰⁰⁾. Diese tiefe, geistreiche Auffassung des kirchlichen Dogma's haben wohl die Begharden, welche Eckarten gefolgt sind, nicht deutlich begriffen, wenn sie gelehrt haben, daß die Hölle nicht sey; oder es ist vielleicht eher Bischof Johann von Straßburg, welcher in den Sinn der Lehre nicht eingebrungen ist¹⁰¹⁾.

99) Auf S. Franciscus, fol. 302, b.

100) „Es ist ein frag, waz in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das Nicht in der helle brinnet. Und defz merckent ein gleichniz. Man nem ein brinnenden kolen, und leg ja uff mein hand, spreche ich, das der kol mein hand bront, so thet ich im gar unrecht. Sol aber ich eigentlich sprechen was mich brenn, das thut das Nicht, wann der kol etwas inn hat, defz mein hand nit hat. Sehent, das selb nicht brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles das der kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweiz also sprich ich, wahn gott und alle die die in dem angesicht gottes seind noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant die von got gesandert seind, das selb nicht allein piniget die selen mer die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur.“ Auf den 1. Sonnt. nach Trinit., fol. 266, b.

101) Rosheim, p. 257: „Quod non est infernus, nec purgatorium.“

Der Zustand der Gerechtigkeit ist zugleich der Zustand der wahren, höchsten Freiheit des als unendlich sich wissenden Geistes ¹⁰²). Der Gerechte nimmt alle Dinge gleich in Gott; er liebt sie ohne Unterschied; er liebt nicht einen Menschen mehr als den andern ¹⁰³); denn in Allem hat er das gleiche Göttliche erkannt, und was er liebt in den Dingen, ist nur Gott; Gott liebt in Allem nichts als sich selber ¹⁰⁴). Der Gerechte fragt nicht mehr: was ist Gottes Wille? wie erkenne ich ihn? Dieß wäre ein Beweis, daß er noch nicht feststände in der Gerechtigkeit. Zwischen seinem Willen und dem göttlichen ist ja kein Unterschied mehr; es sind nicht zwei Willen, es ist nur einer; was Gott will, ist das, wozu der Mensch die meiste Neigung hat; er braucht nur der inneren Stimme, dem inneren Worte des Geistes zu folgen, um sich des göttlichen Willens bewußt zu werden. Dieß ist die Summe der Lehre der Secte des freien Geistes und bezeugt offenbar Eckart's Zusammenhang mit derselben ¹⁰⁵). Der gerechte Mensch

102) „Gott bezwinget den willen nitt, er setzet in in freiheit, also das er nicht anders wil, denn das gott selber ist, unnd das die freyheit selber ist, unnd der geist mag nicht anders wöllen, dann das gott will, und das ist nitt seyn unfreyheit, es ist seyn eigen freyheit.“ 2. Predigt auf Christi Himmelf., fol. 263, a.

103) „Nun sprechent etlich leut, ich han mein freund lieber von dem mir guts geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich, im ist unrecht, er ist unvollkommen. Doch muß mans leiden, als etlich leut die farent über see mit halbem wind, und kommet auch hinüber. Also ist den leuten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich.“ Auf Maria Empfängniß, fol. 813, a.

104) Auf S. Bartholom., fol. 298, a.

105) „Meister Eckart ward gebeten von seinen guten freunden, die sprachent zu im, lassent uns etwas zuletz, sit das ir von uns wöllen faren. Do sprach er, Ioh wil etuch sagen ein weiß, die eyn schlöfz ist aller der red die ioh ye gothet, und der alle

verlangt indessen nicht nach äußerer That; diese ist unwesentliche Erscheinung; die innere That des Geistes allein ist die wahre ¹⁰⁶); doch ist es besser und edler, Werke der Liebe und Barmherzigkeit zu üben, als sich müßiger

die warheit beschlossen ist, die man gereden oder geloben mag. Es geschicht dick, das uns klein dunckt das, das vor gott grösser ist, dann das uns vil grofz dunckt. Hierumb so solten wir alle ding gleich von got nemen die er uns ufflegte, und solten nymmer gesehen noch gedencken welches gröfzer, oder höher, oder besser were. Volgeten echt wir dem, darsu uns got haben wil, das ist das worzu wir geneigt seind, und aller dickeste werden ermanet, und aller meist zuneigung haben. Volgte der mensch dem, gott geb im das meist in dem aller minsten, und das liefz er nymmer. Nun geschicht oft, das der mensch das minst verschlecht, und verhindert sich des meisten in dem minsten, dem ist unrecht. Got der ist alle weise, und gleich in aller weifz, der jn gleich kan nemen. Es velt oft in den menschen, ob sein neigung von got sey oder nit, das soll er hiebey mercken, ob er in im findet in allen dingen das er gottes willen wifzte oder bekante, das er dem vor allen dingen volgen wölte, warzu er denn geneigt ist, und aller dickeste wird ermanet, das wisse, das es von got ist." Drei gute Lehren u. s. w., fol. 317, a. — Vergl. Lehre der straff. Begharben, Mosheim, p. 258: „Quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorum, quam veritatem Evangelii.“

- 106) „Nun sprich ich von dem willen. Der hundert marck gold durch gott gebe, das were ein grofz werck, und schyne eyn grofz werck, aber ich sprich, hab ich eynen willen, hette ich hundert marck, zu geben (ist echt der wil gantz in der warheit) so hab ich gott bezalt, unnd er sol mir antwurten, als ob ich im hundert marck bezalt hette. Und ich sprich mer, hett ich eynen willen, ob ich eyn gantze welt hette, das ich die geben wölte, ich han got bezalt einer gantzen welt, und er mufz mir antwurten als ob ich im eyn gantze welt bezalet hette. Ich sprich, und würde der Bapst mit meiner handt erschlagen, wer es mitt meinem willen nit beschehen, ich wölte über altar geen und wolte nymmer destminder mefz sprechen.“ Auf Dienstag nach Wittfasten, fol. 251, b. — Vergl. Art. XVI—XIX. der Bulle von 1329; Art. XVI. ist gleichlautend dem Art. XIV. der Bulle von 1330.

Beschauung zu ergeben ¹⁰⁷). Dieser letztere Ausdruck mildert wohl einigermaßen das Vorhergehende; aber wenn auch in Eckart's Sinne nichts Frevelhaftes lag, so war es doch immer gefährlich, Lehren zu verkündigen, welche so leicht mißverstanden und zum Dienste der Sünde gebraucht werden konnten.

Die, welche zu dieser innern Gerechtigkeit und Freiheit des Geistes gelangt sind, sind es allein, welche Gott wahrhaft ehren ¹⁰⁸). Es ist ihnen Alles eigen, was den Heiligen und selbst der Mutter des Herrn eigen ist ¹⁰⁹); ja die Vollkommenheit und Seligkeit des höchsten Heiligen könnte von einem gerechten, innigen Menschen überschritten werden; die Begharden sagen, daß er selbst das Verdienst Christi überschreiten könnte ¹¹⁰). Er ist Gott

107) „Wie wol das inner leben das best an im selber sey, doch ist etwan das uszer besser, so das not ist, an leiplicher hilf, als dem hungerigen besser ist essen geben, denn die weyl sich üben an innerlicher schawung . . . Darumb an rechter not ist besser üben die werck des usseren menschen zu der erberme mir oder dem nechsten, denn sich setzen in ein faner müssigkeit des innern menschen an bekennen und begerung.“ 3. Predigt auf Maria Himmelf., fol. 295, b.

108) „Wer sind die gott erent? Die ir selbs allzumal seindt aufgegangen, unnd des iren allzumal nit suchent in keinen dingen, was es yoch sey, weder grofz noch klein. Die nicht suchent weder under sich noch über sich, noch nebent sich, noch an sich, die nit liebhabent weder gut noch ere“, u. s. w. Vergl. Art. VIII. der Bulle von 1329, mit der gleichlautenden Stelle aus dieser Predigt auf Allerheil. Abend. *

109) „Es sprechen die meister gemeinlich, das alle menschen seind gleich edler in der natur. Aber ich sprich, warlich, alles das gut das alle heiligen besessen hant und Maria gottes mater, und Christus nach seiner menscheit, das ist mein eigen in diser natur.“ Auf den 1. Sonntag nach Trinit., fol. 266, b. — Vergleiche 3. Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Predigt des jüngeren Eckart auf den 1. Sonntag im Advent, frankf. Ausg., Th. I, S. 55.

110) „Werlich in der warheit were ein inniger mensch, der da durchbreche die masse die der höchst heilig hat der in ta-

gleich, er ist Gott selber¹¹¹⁾. Dieß ist Anfang und Ende, Voraussetzung und Resultat der ganzen eckart'schen Speculation, sowohl in theoretischer, als auch in praktischer Rücksicht. Eckart's Lieblingsausdruck, um dieß zu bezeichnen, ist die Geburt des Sohnes im Menschen.

Im Menschen liegt das dem Seyn identische Bewußtseyn Gottes, unerkant, unentfaltet, im ungeschaffenen Funken der Vernünftigkeit; kommt der Geist aus der Endlichkeit heraus zur Erkenntniß dieses Funkens, so erkennt er sich als Gott, in einem Unterschiede, indem er, oder vielmehr Gott, denn der Geist ist eins, sich in diesem Unterschiede als mit sich selber identisch setzt; dieß ist die Geburt des Sohnes; da liebt er sich aber zugleich und kehrt in sich selbst zurück, hebt den Unterschied auf, und die ewige Einheit des Geistes ist wieder hergestellt. So stellt sich in jedem gerechten Menschen unaufhörlich das Geheimniß der Dreieinigkeit dar. Es sind dieß alles bloß verschiedene Ausdrucksweisen zur Bezeichnung dessen, was den Grund der eckart'schen Lehre ausmacht, und wovon unter dem Namen der Gerechtigkeit schon die Rede war.

genden gelebt hat, und sein seligkeyt daran empfangen hat, were (sprich ich) ein eyniger mensch der da durchbreche durch die masse der tugend ichtes icht, das ist, eyn klein wenig, der were in diser weysz der tugent noch heiliger denn diser heilig ye wardt, ich sprich bey der ewigen warheit die gott ist, und als gott lebet, „es ist kein heylig in dem hymmelreich so vollkommen mit heiligkeit und mit leben, du magst über in kommen im hymmelreich, und ewiglich also bleyben.“ Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 291, b.— Mosheim, p. 258: „Quod perfecti homines communiter transcendere possint et perfectiores sunt gloriosa Virgine, et quosdam eam transcendisse in tribus virtutibus.“ p. 256: „Quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi.“

111) „Und darumb ist der gerecht gleich got, wann got ist die gerechtigkeit, und darumb wer in der gerechtigkeit ist, der ist in got, und er ist selber got.“ Auf S. Sebastian, fol. 245, a.

Hat der Mensch aller Natürlichkeit, der äußern, so wie der eigenen, entsagt, so geschieht die Geburt des Sohnes mit Nothwendigkeit; „des Vaters ganzes Wesen und Natur liegt daran, daß er sich in die Seele gebäre¹¹²⁾.“ „Des Gerechten Wirken ist nichts, als das Gebären des Vaters¹¹³⁾“; es ist ein ewiges Zeugen des eingebornen Sohnes, worin mir Gott Alles gibt, was er je Christo gegeben, und worin ich selbst der eingeborne Sohn bin¹¹⁴⁾. Gottes Wirken ist ohne Unterschied weder der Zeit, noch des Raumes, und so hat er nur einen eingebornen Sohn, der sind wir; das heißt, es ist nur ein Geist, der unendliche, an oder in dem die endlichen Geister gleichsam nur erscheinende Modificationen sind, indem sie selbst in

112) „Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen vorstantnuß, unnd also gebirt der vatter seinen sun in der selo, als in seiner natur, unnd gebirt in der sel, zu eigen, und sein wesen hanget daran, das er in der sel gebere sein eyngbornen sun, es sey im lieb oder leid.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b. u. sonst.

113) Auf S. Sebastian, fol. 245, a.

114) „Ich sprich, menscheit und mensch ist ungleich. Menscheit in ir selber, ist als edel, das das oberst an der menscheit hat gleicheit mit den engeln, und sypschaft mit der gottheit. Die grösten eynung die Christus besessen hat mitt dem vatter, die ist mir müglich zu gewynnend, ob ich könde abgelegen das do ist von disem oder von dem, und könde mich genemen menscheit, alles das denn got ye gegab seinem eingebornen sun, das hat er mir gegeben als volkommenlich als im unnd nit mynder, und hat mirs me gegeben. Er gab ee meiner menscheit an Christo denn im, wann er gab im nit, er hat mirs gegeben und nit im, wann er gab im nit, er hatt es ewiglich in dem vatter.“ Auf Dienstag nach Wittfasten, fol. 251, a. — Art. XI. und XII. der Bulle von 1829. — „Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn ich der selv sun, und nitt ein ander.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b., und sonst. — Art. XX. bis XXII. der Bulle von 1829; namentlich den letzteren mit der gleichlautenden Stelle; s. oben.

ihrem wahren Wesen als unzertrennbare, absolute Gleichheit und Einheit bestehn ¹¹⁵).

Da also „zwischen dem eingebornen Sohne und der Seele kein Unterschied ist ¹¹⁶),“ so theilt ihr Gott in dieser Geburt Alles mit, was ihm eigen ist, seine Seligkeit, seine Eigenschaft, selbst „die tiefste Wurzel seiner Gottheit,“ und behält nichts für sich zurück ¹¹⁷). Er gibt ihr Gewalt, Alles mit ihm zu wirken und zu zeugen; denn das Zeugen ist des Vaters eigenstes Wesen; und eben darum geht von ihr auch unaufhörlich der heilige Geist aus ¹¹⁸). Alles wird eben nur durch den unendlichen ei-

115) „Der vatter gebirt seinen sun in der ewigkeit im selber glich. Das wort was bey gott, unnd gott was das wort das selb in der selben natur. Nun sprich ich me, er hat jn geboren in meiner sel. Nit allein ist sie bey im, noch er bey ir gleich, sonder er ist in ir, unnd gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er jn in der ewigkeit gebirt, und nitt anders. Er muß es thun, es sey im lieb oder leid. Der vatter gebirt seinen sun on underlosz, und ich sprich mer, er gebirt mich seinen sun, unnd den selben sun. Ich sprich, er gebirt mich nit allein seinen sun, mer, er gebirt mich sein wesen, und sin natur . . . Was got würcket, das ist ein, darumb gebiert er mich seinen sun, on allen unterscheyd.“ Auf Allerheil. Abend, fol. 304, b. (Art. XXII.). — S. noch: Auf Maria Verkünd., fol. 256, a. — Auf S. Barnabas, fol. 274, b. — Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — Dritte Pred. auf Allerheil., fol. 309, a.

116) Auf S. Germanus, fol. 284, b.

117) Auf S. Jakob, fol. 283, b.

118) Gott gibt „dir gewalt mit im selber zu geberende dich selber und alle ding in eim, und sein selbs krafft, gleich difz selb wort. Also bista geberen mit dem vatter on underlosz in des vatters krafft dich selber, und alle ding in eim gegenwärtigen nun.“ Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — „Es fragent etliche leut, wie der mensch mög gewürcken ein werck mit got, die werck die er vor tausent iaren gewürckt hat, und die er nach tausent iaren würckend ist, unnd sy versteen es nit, es ist in ewigkeit weder vor noch nach. Und darumb alles das, daz got vor tausent iaren ye ge-

nen Geist gewirkt, dessen Wesen ewige Thätigkeit und ewige Rückkehr in sich selber ist; ist der endliche Geist mit ihm vereinigt, d. h. weiß er sich selbst als den unendlichen, so ist Alles, was je gewirkt worden, durch ihn gewirkt; denn in der Einheit und Ewigkeit ist keine Zeitabtheilung. Zwischen dem Vater, dem Sohne und mir ist kein Unterschied mehr; es ist Alles eins; ich bin ewig mit Gott¹¹⁹⁾; „wäre ich nicht, so wäre er nicht;“ „er kann meiner so wenig entbehren, als ich seiner¹²⁰⁾.“

würckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit. Und als auch der mensch der vor der zeyt in der ewigkeyt ist, der würcket mit got alle die werck die got vor tausent iaren und nach tausent iaren, noch ye gewürckt. Und difz sollen wise leut wissen, und grob leut die müssent es glauben.“ Auf S. Sebastian, fol. 245, b. — „Da bin ich eins mitt im, er mag mich nitt aufgeschliessen, und in dem werck da empfenget und empfacht der heilig geyst seyn wesen und werden von mir als von gott. Warumb? da bin ich in gott, nympt er es von mir mit, so nimpt er es von gott nitt. Er mag mich in kein wise ausgeschliessen.“ Auf Dienstag nach Wittfasten, fol. 251, a. — Art. XIII. der Bulle von 1329 und XI. ber von 1380. — Lehren der straff. Beggarben, Noßheim, p. 256: „Quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit, idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt se esse Deum per naturam sine distinctione. Quod sint in eis omnes perfectiones divinae, ita quod dicunt se esse aeternos et in aeternitate. Item dicunt se omnia creasse, et plus creasse quam Deus.“

119) „Da bekennet der vatter keyn underscheid zwischen dir und im, noch keyn vorteil, nit mer noch minder, denn zwischen im und sin selbs wort. Wann der vatter und du selber, und alle ding, und das selb wort ist ein in dem liechte.“ Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

120) In der ewigen Einheit „da was ich selber, da wolt ich mich selber und bekante mich selber zu machende disen menschen, und hierumb so bin ich meins selbs sache, nach meynem wesen das ewig ist, und meinem wesen das zeytlich ist. Und hierumb so bin ich geboren, und nach meiner geburt wise,

Ekart scheint zwar an einigen Stellen zu behaupten, die Einigung der Seele mit Gott geschehe nicht dem Wesen nach, sondern sey nur eine Vereinigung in der Liebe; sie geschehe zwar auf eine mystische Weise, nach Art der Transsubstantiation ¹²¹), allein Gottes Wesen könne nie des Menschen Wesen werden ¹²²). Mann und Frau, sagt

die ewig ist, so mag ich nimmer ersterben. Nach meiner ewigen geburt weyse so bin ich ewiglich gewesen, unnd bin nun, und sol ewiglich bleiben. Das ich bin nach der zeyt, das sol sterben, und sol zu nicht werden, wann es ist teglich, hierumb so muß es mit der zeyt verderben. In meiner geburt wurdendt alle ding geboren, und ich was sach meins selbs und aller dingen, und wölte ich, ich were noch nitt alle ding, were ich nit, so were nit got. Diz ze wissen das ist nit not . . . Wer dise red nitt verstee, der bekümmern sein hertz nit damit, wann als lang der mensch nit gleych ist diser warheyt, also lang wirdt er dise red nitt versteen, wann es ist ein unbedachte warheit, die da kommen ist auß dem hertzen gottes on mittel." — Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 308, a. — Hierher gehört die von Hegel angeführte Stelle, Religionsphil. Th. I, S. 149: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins." („Das da gesehen wirt mit den augen da inn ich gott sihe, das ist dasselb aug, da inn mich gott sieht. Mein aug und gottes aug ist ein aug." Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b.) In der Gerechtigkeit werbe ich in Gott gewogen, und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, so wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dieß ist jedoch nicht Noth zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können."

121) Art. X. der Bulle von 1329, nebst der gleichlautenden Stelle s. oben.

122) „So hat das bloß wesen der gotheit das bloß wesen des geistes uffgezogen von im selber an sich, unnd im gleich gemacht, das da nitt scheynet dann eyu einigs wesen, wie woll doch zwey wesen da seind. Also verleurt der geist seine werck, und nit sein wesen." Auf S. Philipp u. Jakob, fol. 273, a. — „Wir sollen in got vereinet werden wesentlich, . . eynlich, . . gentslich. Wie sollen wir in got verei-

er, um es durch ein Gleichniß zu verstanlichen, sind unterschieden, aber in der Liebe sind sie eins; der Unterschied kommt daher, daß das Eine das Andere nicht ist; das nicht, das Andersfeyn ist das Princip des Unterschiedes, welcher durch die Liebe, aber nur geistig, aufgehoben wird¹²³). So scheint er den Wesen Unterschied bestehen zu lassen und die Einheit als eine geistige zu bezeichnen, um sich gegen die Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen zu verwahren, wie es von jeher der Pantheismus gethan hat, der, trotz seines Ringens nach Einheit, sich nie von diesem innern Widerspruche zu befreien vermag. Der Unterschied wird indessen bei Eckart nicht festgehalten; schon seinem Begriffe von Wesen gemäß, als der einzig absoluten, an und für sich seyenden, realen Substantialität, ist Gott allein Wesen; Alles, was als Nicht-Gott erscheint, ist an und für sich nichtig. Uebrigens sind auch der Stellen nicht wenige, wo er das menschliche Subject absolut aufgehen läßt im Unendlichen; selbst in der Predigt, wo er das Bild von Mann und Frau gebraucht, widerspricht er sich, indem er sagt, daß, wenn der Mensch in Gott und Gott im Menschen ist, so ist der Mensch nicht schöner, nicht geringer als Gott; also gleich mit ihm; so lange auch nur der kleinste Unterschied bestände, wäre der Mensch unter Gott, oder es müßten zwei Götter seyn. In der höchsten Einheit, sagt er ferner, ergießt sich Gott mit allem seinen Wesen in den gerechten Menschen; dieser wird ihm nicht nur gleich, sondern „ohne Unterschied werden wir dasselbe Wesen

net werden wesentlich? das sol geschehen an der schauung, und nit an der wesung. Sein wesen mag nit unser wesen werden, mer es sol unser leben sein. Davon sprach auch Christus, der dich vatter bekennet, das ist das ewig leben. Er sprach nit, das ist ewig wesen." Zweite Predigt auf des Täufers Geburt, fol. 277, a.

123) Auf S. Jakob, fol. 288, b. <

und Substanz und Natur, die Gott selber ist;“ Gott macht uns ihn selber denken; Seyn und Denken ist aber identisch; so sind wir der Sohn Gottes, und dieweil der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne nur ein scheinbarer, ein ewig zur Einheit in sich selber zurückkehrender ist, sind wir Gott selber ¹²⁴).

Diese Einheit kann nie mehr getrennt werden; das Bewußtseyn derselben kann nie mehr sich verlieren ¹²⁵). Das Gefühl der Nothwendigkeit derselben ist so tief und lebendig bei Eckart, daß es in seinem Ausdrucke oft an Gotteslästerung grenzt: wenn der vollkommene Mensch etwas will, und es wäre möglich, daß Gott es nicht wollte, so müßte er Gott trotzen und das, was er als den wahrhaften Willen des unendlichen Geistes wüßte, den-

124) „Ich sprich (bey guter warheit und bey ewiger warheit und bey ymmerwender warheit) das sich got in eim yegklichen menschen der sich zu grund gelassen hat, muß allzumal ergiessen, nach aller vermügenheit, also gantz und gar, das er weder in seinem leben noch in seinem wesen, noch in seiner natur, noch in aller seiner gotheyt nichts behaltet, er muß es alles zumal ergiessen in fruchtbarer art in den menschen.“ Ein fast kurz und gute leer, etc., fol. 300, b. — „Gottes wesen ist mein leben. Ist mein leben gottes wesen, so muß das gottes sein, mein sein, unnd gottes ystigkeit mein ystigkeit, weder minder, noch mer.“ Auf Allerheit. Abend, fol. 304, b. — Wir werden Gott nicht nur gleich, sondern „on allen unterscheid werden wir das selb wesen und substanz und natur, die er selber ist . . . Got macht uns sich selber bekennende, . . und sein wesen ist sein bekennen, und es ist das selb, das er mich macht bekennen, und das ich bekenn, und darumb ist sein bekennen mein . . . Und wann dann sein kennen mein ist, und wann sein substanz sein bekennen ist und sein natur und sein wesen, und daruß volget das wesen sin substanz mein ist, und wann dann sein substanz und wesen und natur mein ist, so bin ich der sun gottes.“ Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

125) Er ruft hierüber aus: „Trutz got selber, trutz den engeln, trutz allen creaturen, das sy daz mögen gescheiden da die sel ein bild gottes ist.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, b.

noch durchsetzen¹²⁶). In dem Bewußtseyn dieser Gerechtigkeit in der Einheit wird der Mensch ferner aller Sünde ledig, und hätt' er aller Welt Sünde gethan¹²⁷). Deshalb ist er endlich schwer zu erkennen in der Zeitlichkeit; gewöhnliche Menschen begreifen ihn nicht; er entfernt sich ganz von ihren Sitten und Regeln; sein Thun und Lassen ist ein ganz anderes; das Aeußere ist gleichgültig, denn es gehört der Richtigkeit an; alle Tugend- und Heilmittel, deren die Menschen, die noch im Streben begriffen sind, bedürfen, haben für ihn keinen Werth mehr; eben darum hat er auch mit den auf äußere Gebräuche sich beziehenden Kirchen- und Staatsgesetzen nichts mehr zu schaffen¹²⁸).

126) J. B. Auf Allerheit. Abend, fol. 304, a.: „Den gerechten menschen ist also ernst zu der gerechtigkeit, were das got nit gerecht were, sy achtent nit ein bonen groß uff gott.“

127) „Als dick der mensch kompt in ein gleicheit mit gott, das im got also lieb wirt das er sein selbs verleugnet, und das sein nit suchet weder in zeit noch in ewigkeit, als dick wirt er ledig aller seiner sünd, und seins segfeuers, und hett er ioch aller menschen sünd gethan.“ Drei gute Lehren etc., fol. 317, b.

128) „Eya lieben kind, erbarment euch über die leut, wann sy seind frembd und unbekant allen leuten, . . . Wo ich der menschen eyn wylzte, und hett ich ein münster voll goldes und edles gesteins, das geb ich umb eyn han, das er der selbig mensch verzieren solt . . . So ander leut fastent, so essent sy (nämlich die Vollkommenen), unnd so ander leut wachent, so schlaffent sy, so ander leut betten, so schweigent sy. Kürzlich gesagt, all ir wort und werck seind unbekant allen leuten. Wann alles das got den leuten öffnet die uff dem weg seind zu ir ewigen seligkeit, das ist alles disen vollkommen leuten frembd. Sy bedörffents nit, wann sy hant die statt besessen ir rechtes eygen. . . Sy übert sich in inwendigkeit . . . Ir sollent wissen, dasz das künreich selig ist, da diser menschen eins in ist. Sy schaffent mer ewiga nutzes in eim augenblick denn alle aussere werck die ye aufwendig gewürckt wurden.“ Dritte Predigt auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Lehre der strass. Beggarden, Rosheim, p. 257: „Quod homo perfectus sit, liber in totum, quod tenetur ad servandum praecepta data Ecclesiae a Deo.“

4. Beurtheilung.

Gerne hätten wir, würde der Raum es gestattet haben, diese Auseinandersetzung der wichtigsten Punkte in Meister Eckart's Lehre weiter ins Einzelne verfolgt. Indeß auch aus dem hier Zusammengestellten geht, unserer Ansicht nach, der Charakter dieser Lehre schon ziemlich deutlich hervor.

Wir erkennen in Eckart nicht sowohl einen gewöhnlichen Mystiker, als einen speculativen Denker, welcher Gott im Begriffe erfassen will und dem Denken, in seiner dialectischen Entwicklung, alles Fühlen, Empfinden, unmittelbare Anschauen u. s. w. unterordnet. In der Reihe der mittelalterlichen Religionsphilosophen erscheint er in höchster Eigenthümlichkeit, als ein selbstthätiger Denker. Er ist durchaus Pantheist und tritt daher ganz aus den Kreisen der Scholastik heraus; er schließt sich an keine der damals herrschenden Schulen an; die besondere Richtung seiner Speculation entfernte ihn gleich weit von dem Realismus und von dem Nominalismus; diese beiden stritten sich bloß um die Existenz der allgemeinen Idee, der Vorbilder der Dinge in Gott, ließen aber das Wesen der Dinge unangetastet; Eckart hingegen griff in dieses selber hinein, zerstörte es in seinem unmittelbaren, natürlichen Seyn und steigerte sich so zu einem absoluten Idealismus, von dem die scholastische Theologie und Philosophie jener Zeiten nichts wußte.

Seine Theorie ist eine vollständige All-Einslehre: es ist nichts als Gott und Alles ist Gott, und in ihm sind alle Unterschiede vernichtet, er ist allein das Wesen, die Substanz, der Geist. Dieser Pantheismus, von einer eigenmächtigen Bestimmung des Begriffs Wesen ausgehend, in welcher er den Begriff mit der ihn erfüllenden Realität vermischt, vereinigt die beiden an sich nicht verschiedenen Sätze: Gott ist Alles und Alles ist Gott. Er zerstört die Welt und des Menschen freie Persönlichkeit, um Gott allein die Ehre zu geben. Er ist nicht bloß Immanenz Gottes in

der Welt, Daseyn eines persönlichen Gottes, der zwar verschieden ist von der endlichen Schöpfung, sie aber allenthalben erfüllt und durchbringt, und nicht bloß von den Geistern gedacht wird, sondern der wirklich ist und auf Alles wirkt, unabhängig von des Menschen oft so verworrenem, ungöttlichem Denken. Eckart's Pantheismus ist auch nicht bloß objective Identität Gottes und der Welt, wobei die Welt ihre eigene Existenz behielte. Sondern er lehrt, daß Gott allein und einzig ist und außer ihm nichts, daß Alles nur vorübergehende, wichtige Erscheinung an ihm ist, daß das Endliche, wie Hegel sich ausdrückt, nur Moment des göttlichen Lebens ist. Die Welt ist zwar die Schöpfung Gottes, aber die nothwendige, ewige, ohne die er nicht ist, die aber für sich selbst nicht ist und ewig in Gott wieder zurückkehrt. Hiermit verbindet Eckart die Lebendigkeit und Innigkeit des religiösen Gefühls, welche, dieß ist nicht zu leugnen, sehr oft die pantheistische Anschauungsweise begleitet. Bei solchen von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und dem Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe, edle Erscheinung, die uns mit eigenem Zauber blendet. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist, oder die stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine großartigen Verhältnisse, seine geheimnißvolle Poesie; und seine Mängel, die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit allen ihren Widersprüchen deutlich heraus.

Bei Eckart hat indessen die pantheistische Speculation noch nicht ihre letzte Spitze erreicht; sie ist noch nicht so scharf ausgebildet, wie in späteren durchdachteren Systemen; einzelne schlecht versteckte Widersprüche sind nicht zu verkennen; namentlich tritt das, was wir Unstetlichkeit der Consequenzen nennen müssen, kühn hervor. Doch war dieß letztere, wie man ihm mit Unrecht vorgeworfen hat, nicht der Zweck seiner Speculation; so wenig er aus bloßem

theoretischen oder dialektischen Interesse philosophirte, ebenso wenig that er es zur Rechtfertigung antinomistischer Resultate. Das, was er erstrebte und wozu ihm alles Andere nur Mittel war, war die innere Ruhe des Geistes, die Stille und Heiterkeit des nichts als Gott wissenden Gemüthes, gegenüber dem stürmenden Geräusche des wandelbaren, sinnlichen, nichtigen Lebens. Von Eckart kann man sagen, daß er in hohem Grade zu dieser Heiterkeit durchgedrungen war, obgleich auch durch seine Schriften ein tiefer Zug der Klage über die Unzulänglichkeit alles Endlichen, über den Jammer des von Gott losgerissenen, in der Entzweiung verharrenden Lebens hindurchgeht; doch ist seine Ueberzeugung nicht mehr wankend, sie ist erhaben über alle die Zweifel, welche bei andern Mystikern, z. B. bei Gerson, unabwendbar und schmerzlich sich immerfort aufdringen. Wie beneidenswerth nun auch dieser innere Friede Eckart's und Anderer gewesen seyn mag, so ist doch nicht zu leugnen, daß er in seinem Princip auf einer Selbsttäuschung beruhte und unvereinbar ist mit den unsittlichen Folgerungen, welche aus den Prämissen der Lehre nothwendig gezogen werden mußten. Im Sinne des Lehrers selbst waren freilich die Folgen nicht unsittlich; denn er hatte ja den Unterschied des Bösen und des Guten für den vollkommenen Menschen aufgehoben, und zwar nicht so, daß er das Böse als gut dargestellt hätte, sondern durch Aufhebung, Vernichtung des Bösen selbst. Indesß nur ebenso reine und zugleich ebenso scharfsinnige Geister, wie er, konnten dieß festhalten. Er selbst, dessen hohe Sittlichkeit sogar seine Gegner nicht bezweifelten und der mit begeisternden Worten von der Liebe zu allen Menschen spricht¹⁾, er

1) „Ach das wer ein edel leben, dizs wer ein selig leben. Wer das nit ein edel leben, das ein yeglicher wer gekert uff seynes nechsten frid, als uff sein eignen frid? Und das sein lieb als blofz wer, und als lauter und abgescheyden in sich selber, das er nicht anders meinte dann gütte und gott, wer dizs nitt ein selig leben?“ Auf S. Jakob, fol. 283, a.

konnte wohl sagen, daß der gerechte Mensch nichts Anderes mehr thue, als den Willen Gottes, daß, was er thut, wirklich der Wille Gottes sey, daß für ihn alles Geschaffene gut sey und nur der inneren Stimme des Geistes zu folgen brauche. Aber nicht jedes Gemüth ist edel und besonnen genug, um auch im praktischen Leben von der Schärfe dieser Ansicht nicht abzuweichen und sich vor scheinbarer Inconsequenz nicht zu scheuen. Es ist daher gefährlich, dergleichen Sätze vor Unvorbereiteten zu predigen und sie der Praxis solcher zu überlassen, welche die Subtilität metaphysischer Begriffe und dialektischer Distinctionen nicht zu fassen im Stande sind. Eckart mag dieß wohl selbst gefühlt haben; denn nicht selten macht er einen Unterschied zwischen Erleuchteten, welche seine Lehre begreifen können, und Groben, für welche das Wissen nicht ist, sondern welche bloß glauben müssen²⁾. Darin liegt aber gerade ein Grundübel solcher Art von Lehren, daß sie nur esoterische Lehren, *disciplina arcani*, sind und nicht ein Gemeingut Aller werden können. So ist es nicht mit dem wahren Christenthume, welches eine frohe Botschaft für Alle ist und nicht erst der philosophischen Speculation bedarf, um sich in seiner reinsten, höchsten Vollkommenheit darzustellen.

Eckart wurde deshalb zu seiner Zeit auch vielfach mißverstanden. Die innere Freiheit des Geistes, welche bei ihm nichts ist, als die lauterste Reinheit des Herzens, wurde mißbraucht als Vorwand für die Zügellosigkeit lasterhafter Begierden. Die schwärmerischen Begharden, welche ähnliche Grundsätze schon in der Schule Amalrich's gefunden hatten, ergriffen begierig die Lehre, daß es für den vollkommenen Menschen keine Sünde mehr gebe, und in ihrem verkehrten Streben nach der Einheit und Freiheit des Geistes verwarfen sie Alles, wodurch ihrem Sinne

2) J. B. auf S. Sebastian, fol. 244, b: „Diz müssen grob leut glauben, und aber erleuchten menschen ist es zu wissen.“ Ebenbas, fol. 245, b. Vergl. auch oben Note 120.

nach die Trennung erhalten und die Freiheit gehemmt wurde³⁾. Eckart's Zusammenhang mit der Secte, welchen wir in den obigen Untersuchungen schon mehrfach angedeutet haben, ist nicht mehr zu bestreiten. Kommen auch in seinen Schriften, so wie sie uns fragmentarisch vorliegen, keine Spuren von den praktischen Grundsätzen der Brüder des freien Geistes vor, von ihrer Geringschätzung der Sacramente, des priesterlichen Standes u. s. w., so beweist dieß doch nichts gegen diesen Zusammenhang; ja, es würde nicht schwer fallen, diese Grundsätze aus dem ganzen Geiste der Eckart'schen Lehre abzuleiten. Hat sich nun auch Eckart der von der Kirche verworfenen Secte nicht öffentlich beigefügt, so ist er doch mit Recht als deren geheimer amicus und patronus zu betrachten⁴⁾.

Auf diese Weise bildet er den Uebergang von den ketzerischen Begharden zu den kirchlichen Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts, welche, größtentheils aus seiner Schule hervorgegangen, von nun an von der Kirche unangefochten, die tiefsinnigen Speculationen des cölner Dominicaners in Schriften und Predigten mehr oder weniger geistreich und selbständig verbreiteten. Diese Speculationen, ob sie gleich von vielen nicht begriffen wurden und überhaupt nie vermögen, volksthümlich zu werden, sprachen aber eben wegen ihrer Dunkelheit die Gemüther gewaltig an; denn diese waren bewegt von unendlicher Sehnsucht, sich aus der tiefen, verworrenen Anarchie des damaligen gesellschaftlichen Lebens heraus zu geistiger Klar-

3) Artikel XIX. und XV. der Bulle von 1329 (XII. und XIII. der von 1330) finden sich schon bei den ersten Schülern Amalrichs, von welchen Rigordus (de gestis Philippi Augusti, bei Duchesne, scriptores rerum Gallic., T. V, p. 50) erzählt: „charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent iam non esse peccatum.“ Ebenso bei den straßburger Begharden von 1317, Mosheim, p. 256: „Quod sunt impeccabiles; unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato.“

4) Mosheim, de Beghardis, p. 284.

heit und Einheit emporzurufen. Vielsach spricht sich damals diese Sehnsucht aus, doch wohl nirgends Kühner und ergreifender, als in den Reden der deutschen Mystiker und zunächst in den Reden Meister Eckart's. Dieser ist der zweite Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus; das erste Haupt der eigenthümlichen Speculation des germanischen Geistes war Scotus Erigena.

Der Charakter dieser Philosophie, welche, wie jede andere im Mittelalter, rein theologisch war, ist im Allgemeinen die Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen, der religiösen Absehung mit dem dialektischen Denken, um durch die Entäußerung seiner selbst und alles Geschaffenen die innere Freiheit des Geistes zu vermitteln, das vollkommene Begreifen Gottes, welches wesentlich nichts Anderes seyn soll, als ein Selbsterkennen, ein Selbstbewußtseyn Gottes im erkennenden Geiste⁵⁾. Am tiefsten und zugleich am schroffsten ist dieß bei Eckart ausgedrückt; die übrigen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts suchen sich theils fester an die Kirchenlehre anzuschließen, theils schweigen sie öfter in dunkeln Gefühlen und Visionen, theils haben sie die Praxis der Mystik, die Theorie der Contemplation, der Ekstase u. s. w. genauer beschrieben und entwickelt. Sie alle stimmen aber mit Eckarten überein in der Lehre von dem ewigen Erzeugen des Sohnes und der Rückkehr desselben in den Vater durch den heiligen Geist; sie alle idealisiren auf diese Weise das Dogma der Dreieinigkeit, in welcher sie, zum Theile sabellianisch, die Persönlichkeit der drei Hypostasen gänzlich verschwinden lassen; sie alle endlich sprechen von der Nichtigkeit des Endlichen, von Entfagung und innerer Armuth und von der Gottgleichheit oder vielmehr von der Gottheit des menschlichen Geistes. Tauler, ebenso gekstreich und tief sinnig als Eckart, ist praktischer als er und geht tiefer ein in die Bedürfnisse und Klagen seiner Zeitgenossen. Suso

5) S. Rosenkranz, zur Geschichte der deutschen Litteratur. Königsb. 1836. 8. S. 39.

schließt sich noch enger an ihn an, sowohl in Lehre als in Ausdruck, mit dem Unterschiede jedoch, daß seine glühende, verzehrende Phantasie zur inneren Heiterkeit seines Lehrers nicht gelangen konnte und daß Empfindung und Einbildungskraft das reine Denken immerfort bei ihm zu unterdrücken drohten. Noch näher steht ihm Ruysbroeck, der den mystischen Pantheismus zu derselben schwindelnden Höhe gesteigert hat, dessen regellose Ekstase aber, statt das Unendliche im besonnenen Begriffe zu erfassen, es in den kühnen, meist sinnlichen Bildern der ewigen Hochzeit des himmlischen Bräutigams mit der Seele und des Versunkenseyns in den unerschöpflichen Abgrund des göttlichen Lichts verhüllt. Nirgends aber ist Eckart's Lehre vollständiger und metaphysischer ausgedrückt, als in dem merkwürdigen Buche der deutschen Theologie, welches in der Geschichte der Religionsphilosophie, und zunächst der pantheistischen nie übergangen werden sollte.

Auch die hegel'sche Lehre stimmt auf merkwürdige Weise mit der eckart'schen überein. Wenn man Hegel's Religionsphilosophie liest und hierauf die Predigten Eckart's, so ist man sonderbar überrascht von der auffallenden Geistesverwandtschaft beider Denker. Diese Uebereinstimmung geht aus unserer Auseinandersetzung der eckart'schen Lehrsätze zu deutlich hervor, als daß wir noch weiter in dieselbe einzugehen brauchten. Daher nur noch wenig Worte. Das ganze Streben der neueren Philosophie, so wie der aus derselben entsprungenen sogenannten speculativen Theologie geht auf Einheit, auf Lösung aller Gegensätze, auf Vereinigung der Offenbarung und der Vernunft, der Theologie und der Philosophie, des Glaubens und des Denkens, des Göttlichen und des Menschlichen. Es ist bekannt, daß zu diesem Zwecke Hegel und seine Schüler trotz der Spaltungen, welche bereits unter diesen letzteren eingetreten sind, vorgeben, sie stimmen mit der ältesten Kirchenlehre vollkommen überein; sie wollen dieselbe bloß in einer geistigeren, höheren Form, in der Form

des reinen Begriffs ausdrücken, die Dogmen aber dienen ihnen mehr oder weniger als Allegorien, als bildliche Vorstellungen, um den speculativen Begriff anschaulicher zu machen. Was ist nun aber dieser speculative Begriff? Offenbar nichts als die concrete Einheit des Menschen, des endlichen Geistes, mit Gott, dem unendlichen, wobei die Religion nichts ist, als das Selbstbewußtseyn Gottes, und der Erlösungsproceß, so wie überhaupt die ganze Weltgeschichte, nichts als die Entwicklung, die allmähliche Entfaltung des absoluten Geistes selbst, indem der Unterschied des Endlichen und des Unendlichen kein wirklicher, sondern ein nichtiger, ewig sich aufhebender ist. Hegel und seine Schüler behaupten, dieß sey kein Pantheismus; nach ihnen wäre Pantheismus eine Lehre, welche behaupten würde, der Mensch als solcher wisse sich als Gott, ohne den Unterschied aufzuheben; ihre Ansicht hingegen, sagen sie, sey weder pantheistisch, noch verschieden von der orthodoxesten Kirchenlehre, insofern diese das Aufgeben der Natürllichkeit verlangt, um die Vereinerung mit Gott zu vermitteln. So sind sie eifrig bemüht, den gefürchteten Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwälzen; es ist uns aber kein anderer Name bekannt, um ein System zu bezeichnen, welches das Endliche mit dem Unendlichen schlechthin identificirt.

Es mag wohl dem oder jenem vorkommen, als seyen wir weit hinter unserer Zeit zurück, wenn wir noch festhalten an dem persönlichen Gotte, dem Urgrunde seiner Schöpfung, dem Vater, den uns der wahrhaft erschienene Christus geoffenbart, und wenn wir zugleich überzeugt sind, daß für all unser Denken und Glauben von nun an Niemand einen andern Grund legen kann, außer dem, der da gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Die christliche Religion in ihrem Geiste und in ihrer Wahrheit ist allein eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben; sie allein gibt den Frieden und ist volksthümlich und jedem Gemüthe zugänglich, während die vornehme

Bersicherung der Philosophie, die Wahrheit der Religion erst durch die speculative Erkenntniß zu vollenden, sich jederzeit nur an einen kleineren Kreis von Eingeweihten wendet.

Man hat nicht mit Unrecht das philosophische Religionsystem Hegel's als eine tiefe Mystik bezeichnet ⁶⁾; er selbst, in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nennt den mittelalterlichen Mysticismus ein echtes Philosophiren, bis zur Innigkeit fortgehend (B. III, S. 195). Mystik und Pantheismus grenzen nahe an einander und greifen vielfach in einander ein; Hegel, so wie der Dominicaner des vierzehnten Jahrhunderts, den er als einen Heroen der Speculation anführt, stehen hierin auf gleicher Stufe. Mystik und Pantheismus, trotz ihrer poetischen Schönheit, sind aber gleich weit von dem reinen Christenthume entfernt und vermögen niemals, es entweder zu ersetzen oder ihm eine Vollendung zu geben, deren es nicht bedarf. Meister Eckart stimmt weder mit der Kirchenlehre seiner Zeit, noch mit der christlichen Religion überhaupt zusammen, und wir haben durchaus keinen Grund, zu erschrecken oder uns zu schämen, wenn wir die heutige protestantische Theologie, welche allerdings etwas Anderes als eine dialektische Speculation ist und zugleich mehr als „bloße Kritik und Historiengelehrsamkeit,“ mit der eckart'schen Lehre vergleichen ⁷⁾.

Indessen sind solche Speculationen darum nicht minder ehrwürdig; obgleich mit innerem Widerspruche behaftet, wie alles menschliche Denken, sobald es über die Offenbarung hinausstrebt, zeugen sie von hoher geistiger Kraft, so wie von dem redlichen Streben, im Grunde tief

6) J. S. Fichte, über Speculation und Offenbarung, S. 19, in dessen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. I, 16 Heft. Bonn, 1837. 8.

7) Rager, Brief an eine Dame über die hegel'sche Philosophie. Berlin, 1837. 8. S. 73: „Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken, wenn sie hören, was Meister Eckart, ein Dominicaner-mönch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler (?), im vierzehnten Jahrhunderte predigte.“

religiöser Gemüther die starre Grenze aufzuheben, welche der im Aeußern verlorene Verstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zieht, und die Spuren des die ganze Schöpfung durchdringenden göttlichen Geistes allenthalben nachzuweisen. Zumal verdienen sie unsere Achtung und Aufmerksamkeit in einer Zeit, wo des Geistes freie Bewegung noch gebunden war durch den Bann der Kirche. Sie beurkundeten, namentlich bei Reißer Eckart, ein edles Ringen des Gedankens, sich unabhängig und selbständig zu gestalten und sich über die starre Unbeweglichkeit der hergebrachten Form, so wie des gegebenen Stoffes zu erheben. Eine große, freie Weltansicht spricht sich in Eckart's und der gleichzeitigen Mystiker Lehren aus, wunderbar contrastirend mit der entarteten Scholastik und Casuistik. Keine Spitzfindigkeiten der Nominalisten oder der Realisten reichen an dieselben; und wenn wir auch den Werth der Scholastik und ihre welthistorische Bedeutung nicht verkennen, so können wir uns doch nicht eines gewissen Mißbehagens erwehren, wenn wir sehen, wie sie sich in Formeln und Distinctionen verliert, und es thut wohl, bei einem Manne auszuruhen, welcher uns durch tiefsinniges Selbstdenken in die innersten Räume der Speculation einführt. Vermögen wir auch seine Ansichten nicht als die absolute Wahrheit anzuerkennen, so schätzen wir ihn doch wegen der Freiheit seines Strebens, welches, erhaben über die Beschränkungen der damaligen Scholastik, in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens mit seltener Hingebung sich versenkt.

Aus diesem allem ist nun endlich leicht erklärlich, wie Eckart so verschieden beurtheilt werden konnte. Seine Kirche ist über ihn getheilt zwischen Verehrung und Verwerfung. Eine seltsame, hohe Gestalt, steht er mitten inne zwischen verfolgten Ketzern und hochgefeierten Lehrern⁸⁾. Raynaldus nennt ihn Eckart den Gottesblästerer⁹⁾.

8) Görres nennt ihn (in seiner Vorrede zu Suso, herausgegeben von Diepenbrock, Regensb. 1829. 8. S. XXXVIII.) „eine

Quétif und Echard hingegen, welche das Anstößige in seinen Sätzen zu mildern suchen, loben ihn als einen *virum moribus et scientia probatissimum, omni laude superiorem*, und fügen bei, daß hundert Jahre nach ihm ein Schriftsteller seines Ordens von ihm berichtet, er sey *vita purissimus* gewesen, *expeditus Doctor Ecclesiae, suo tempore incomparabilis, eruditione, fide, conversatione et moribus insignis*¹⁰⁾. Einige Protestanten haben ihn unter die Vorläufer der Reformation gezählt¹¹⁾. Mosheim zählt ihn den Begharden bei, sagt aber, er sey ein *homo magni nominis et spectatissimae pietatis* gewesen¹²⁾. Seitdem ist er von den meisten Kirchenhistorikern entweder ganz übergangen, oder doch nur wenig beachtet worden, bis man endlich in den letzten Jahren sowohl durch Hegel's Citat, als durch die Bemerkungen der Herren Gieseler und Hase¹³⁾ wieder aufmerkamer auf ihn geworden ist. Leicht hätte unsere eigene Arbeit weiter ausgebehnt werden können; sie mag aber hinreichend seyn, um einen seit Jahrhunderten verstorbenen und beinahe vergessenen Denker dem allgemeinen Interesse einigermaßen wieder näher zu bringen; und mehr haben wir nicht bezweckt.

wunderbare, halb in Rebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt."

9) Continuat. annal. Baronii. Col. 1694. Fol. P. XV, p. 889.

10) *Scriptores ordinis Praedicatorum*, T. I, p. 507 et 508. — Auch Szegvius, in seiner Fortsetzung des Baronius, Col. 1618, Fol. T. XIV, p. 786, nennt ihn: „*insignis theologus*," kennt aber nichts von ihm als das *convivium magistri Eccardi*. — Nach Natalis Alexander hingegen, *Selecta historiae ecclesiasticae capita*. Saec. XIII et XIV. Par. 1686, 8. P. I, p. 389, war er „*ad sobrietatem non sapiens*."

11) G. Arnold, *Historia et descriptio theologiae mysticae*. Francof. 1702, 8. p. 306.

12) Mosheim, *Institut. hist. eccles. antiq. et recent.*, p. 525, und de Beghardis, p. 281.

13) Kirchengeschichte, dritte Ausg., S. 378: „*Sein Gefühl der Gotteshöhe und seine heilige Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung*."

Gedanken und Bemerkungen.

1.

ABSTAMMUNG DES WORTES SÜNDE.

Von

J a c. G r i m m.

Der begriff sünde war so christlich und kirchlich, daß die neubekehrten völker zwischen verschiedenen ihm mehr oder minder gefügen ausdrücken ihrer sprache die wahl treffend erst durch fortgesetzten gebrauch die nothwendige bestimmtheit der rede erreichen konnten, und dafür den früheren wortsinn veralten lassen mußten.

Sowol *ἁμαρτία* oder *ἁμαρτήμα* als das lat. peccatum führten mehr auf die mildere bedeutung von fehler und irthum als auf die härtere von missethat und verbrechen. Die Slaven übersetzten durch grjech, sloven. greh, poln. grzech, böhm. hřjch, und das verbum po-grjeschiti bedeutete *ἀστοχέω*. Daher entlehnten die Lithauer ihr griekas, die Letten grehks, die Altpreußen griks.

In der gothischen sprache finden wir fravaurhts für *ἁμαρτία* und fravaurhta für *ἁμαρτωλός*, peccator, aber *παράπτωμα* wird durch missadéds verdeutscht, Eph. 2, 1 stehn missadédim jah fravaurhtim, *παραπτώμασι καὶ ἁμαρτίαις* nebeneinander, lat. delictis et peccatis. delictum hält die mitte zwischen crimen und peccatum; ungefähr wie unser übertretung oder missethat weniger ist als verbrechen,

mehr als sünde, man kann sich denken dafs wer fehlt damit noch nicht übertritt oder verbricht. fravaurkjan heifst falsch thun, im sinn unseres vergeifen, falsch greifen. Das goth. fravaurhts gleicht in der bildung dem ahd. fratāt, falsche that, doch findet sich dieses für scelus, nicht für peccatum.

Vielmehr bedienen sich aufser dem gothischen alle übrigen deutschen dialecte von der ältesten zeit bis auf heute einstimmig eines andern-ausdrucks für peccatum: ahd. suntia, sunta, alts. sundea, mhd. nhd. sünde, nld. sonde, nll. zonde, altfries. sende, altn. schwed. dän. synd, ags. syn, engl. sin. Wie von den Schweden her die Finnen das deutsche wort synd i mit seiner kirchlichen bedeutung übernahmen, scheinen es die Scandinaven selbst zur zeit ihrer bekehrung von den Sachsen empfangen zu haben. denn in früheren nordischen denkmälern findet sich synd noch nicht gebraucht, af syndum thvegīt (von sünden gewaschen) begegnet zuerst im Sölar liodh 73 (Sam. 129b) welches zwar zur edda gehört, aber auch andere christliche züge und anspielungen mehr enthält.

Unter den angegebenen formverschiedenheiten ist die angelsächsische und englische besonders beachtungswérth und aufschliessend. der ags. nom. sýn bekommt im gen. synne, weicht also von dem ahd. suntia, und von den übrigen ab. syn, synne ist wie vyn, vynne oder ben, benne; NN und umlaut zeugen für das eingetretne I, also ben = goth. banja, vyn = goth. vinja, ahd. wanna; syn würde ein goth. sunja, ahd. sunna, mhd. sünne begehren. In suntia, sundia, sünde ist folglich das T und D weiter bildend, nicht wurzelhaft.

Nun gewährt die altnordische sprache, besonders im gerichtgebrauch und in den gesetzen den völlig eintreffenden ausdruck syn, gen. synjar, welcher soviel als excusatio, defensio, negatio, impedimentum bedeutet. nemlich der beklagte leugnet des klägers behauptung und entschul-

digst sich von der anschuldigung, *synja* ist *excusare*, *negare*. Es wird sogar in der edda eine göttin *Syn* aufgestellt, die im gericht der vertheidigung vorsteht, wenn einer leugnet, in abrede stellt, heisst es technisch: *at syn sè fyrir sett*, dafs vertheidigung entgegen gesetzt sei (Snorraedda p. 38. *for Mannasögur* 9, 5.). Man dürfte das lebendiger so fassen: *at Syn sè fyrir sett*, dafs die schützende göttin *Syn* der klage vorgeschoben sei, dafs abwehr eintrete, nach dem grundsatz unseres alten rechts: die vertheidigung ist stärker als die anklage (RA. 856.) d. h. dem kläger mufs seine sache erschwert, dem beklagten erleichtert werden. Jeder gilt für gut und unschuldig. Schutz und vertheidigung sind etwas göttliches, die *Syn* war den Heiden göttin der gerechtigkeit und wahrheit, es darf uns nicht überraschen, dafs in der gothischen sprache *sunja* geradezu *ἀλήθεια* aussagt. mit einer kleinen wendung der form bietet sie uns aber zugleich auch in *sunjð* jenen begriff von *ἀπολογία* an hand, H Cor. 7, 11, *sunjð n* heisst vertheidigen II Cor. 12, 19, gleichsam die wahrheit gegen die klage darthun, folglich auch wieder den grund der klage abweisen, verneinen. Diese feinere unterscheidung zwischen *sunja* (*veritas*) und *sunjð* (*defensio*, geltendmachung der wahrheit) mangelt bereits im nordischen, *syn* hat nicht mehr die meinung von *sunja*, sondern die von *sunjð*, welchem strenggenommen nur die altn. form *synja* entspräche.

Wie aber geleiten diese ausdrücke, die beide etwas gutes und untadelhaftes bezeichnen, auf die idee der sünde? ich meine den übergang noch in einer andern anwendung der alten gerichtssprache zu entdecken.

Das altn. *syn* bedeutet nicht blofs die der klage entgegengesetzte entschuldigung, sondern auch die der blofsen ladung entgegengesetzte rechtfertigung des nichterscheinens; es heisst gewöhnlich *naudsyn* (*legitimum impedimentum*, *sontica causa*). unsern übrigen dialecten, ausser dem gothischen und nordischen, ist der begriff von *sunja*

und von sunjô erstorben; allein die alten volkrechte haben noch den von excusatio = impedimentum bewahrt in dem merkwürdigen ausdrück sunnis, sonium, exsonium (die stellen sind RA. 817. 848 gesammelt.)

Fasst man nun sunnis oder ein ahd. sunia, sunna auf als hemmung, irrung, so gelangt man zur vorstellung von irthum, mangel, sünde. Die sünde ist hindernis, abgang, sie irrt, hemmt an der seligkeit, wie die ehhaften die ladung irren und hemmen. Ulfilas wäre nicht darauf gefallen, sunjô für ἀμαρτία zu brauchen, weil ihm die eigentlichen bedeutungen von sunja und sunjô viel zu lebendig waren, er hätte auch nicht einmal fortgebildet: sundja. Angenommen aber, was ich nicht für unwahrscheinlich halte, das den Angelsachsen und Alamannen zu der zeit ihrer bekehrung das wort nur noch in dem verengten sinn von impedimentum übrig war, so konnten die geistlichen es leicht zur übertragung von peccatum für geeignet halten. Man dürfte indessen auch den begriff von excusatio an sich ins auge fassen, und sünde für das erklären, quod excusandum, exculpandum est = culpa, causa. Auf die durch den ableitungsbuchstaben T oder D bewirkte veränderung des wortbegriffs lege ich kein besonderes gewicht, weil jene ableitung der angelsächsischen form gebricht. Aber als die getauften Scandinaven von den missionaren mit dem begriff auch das wort synd übernahmen, dachten sie vielleicht nicht einmal mehr an dessen verwandtschaft mit ihrem syn, und die benennung war ihnen so dunkel wie den Finnen syndi oder den Litthauern griekas.

Manche haben unser wort sünde aus sühnen erklärt, so das sünde wäre das was gesühnt werden muß, wie das lat. piaculum mitunter für flagitium, quod piandum, expiandum est, angetroffen wird; und wer steht dafür, das das dunkle pecco nicht selbst der wurzel pio zufällt? Hierin könnte man wenigstens jenen übergang von excusatio

in excusandum bestätigt sehen. Sonst aber steht der mutmaßung entgegen, daß ahd. nur geschrieben wird *suona*, *suana* (reconciliatio), *suonan*, *suanan* (reconciliare), mhd. *suonen*, *süenen*, und die Angelsachsen entsprechende ausdrücke überhaupt nicht haben. Allerdings ist die sühnung der sünden eine völlig christliche vorstellung; doch wird in der alten sprache für *remissio peccatorum* immer nur *antláz* oder *abläse*, niemals *suona* gesagt. *suona* ist der übliche ausdrück für *judicium*, und *suonari* für *judex*. Aus dem ahd. *suona* läßt sich auch, bei der gänzlichen abweichung der vocale, die benennung *suntia* nimmermehr ableiten. Ich will indessen nicht verschweigen, daß das *UO* im ahd. *suona* unorganisch zu sein scheint.

Denn im gothischen findet sich *sauns* für *λύτρον* Marc. 10, 45 und *ussauneins* für *redemptio* Sk. 37, 9, nicht *söns* oder *ussöneins*, wie man nach den ahd. formen erwarten sollte, für welche höchstens das im vocal unsichre altn. *sön* (reconciliatio) spräche. ein goth. *sauns* fordert aber ein ahd. *sön* oder *söna*, woraus sich fehlerhaft *suon* oder *suona* gestaltete.

Das goth. *sáun*, an dessen richtigkeit sich nicht zweifeln läßt, zugestanden, scheint sich die untergegangne formel *siuna*, *sáun*, *sunum*, aus der sich, als der wurzel, die bisher erörterten wörter leiten ließen, zu ergeben. bedeutet haben wird diese wurzel *purum esse*, *lucere*. daher: *siuneis* (*purus, lucidus*), *anssiuneis* (*visibilis*), *siunjan* (*ostendere, manifestare*); *sáuns* (*purificatio, purgatio, καθάρσις*), *sunja* (*veritas manifesta*), *sunjô* (*excusatio, declaratio, probatio*.) Endlich aber *sundja*, *suntia*, quod purgatione eget, peccatum. Hiernach wäre allerdings eine vermittlung zwischen sünde und sühnen nachgewiesen, obschon jenes nicht unmittelbar aus diesem entsprang.

Das lateinische *sons*, *sonis* = *nocivus*, *nocens* ist nicht uneben mit *sünde* verglichen worden, in *sons* wäre

innocens, unsündig. es kommt dazu, daß die *sontica causa*, der *sonticus morbus* an jenes *sunnis* unserer alten gesetze mahnt. Auch die verwandtschaft von *σίνομαι* (ich schade, schädige), *σίνος*, *σίνις*, *σίντης* will ich nicht gerade abweisen. Nur bliebe die deutsche wurzel weit durchsichtiger.

So leicht es sonst ist zu sündigen, hat mir doch dieser versuch, über das schwierige wort sünde aufschlüsse zu gewinnen, wenn er selbst eine sünde ist, einige mühe gemacht; und wenigstens zeigt er, wie nahe das fehlen der wahrheit stehn kann.

2.

Nachträgliche Bemerkungen

über das *γλώσσαις λαλεῖν*

von

David Schulz in Breslau.

Vgl. die Abhandlungen von D. Baur zu Tübingen und Rep. Wieseler zu Göttingen in den Studien u. Kritiken, Jahrgang 1838. Heft 3.

In meiner Schrift: „Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen, Breslau 1836.“ hatte ich unter Andern S. 43 ff. auch die Wichtigkeit der von Herrn D. Baur in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1830. Heft 2. S. 75 ff. mitgetheilte Vorstellung über das *γλώσσαις λαλεῖν* bezweifelt und sie zu widerlegen gesucht. Dieser hat nunmehr (vgl. das oben bezeichnete Heft der Stud. S. 618 ff.) seine Meinung der Hauptsache nach zurückgenommen und sich der von ihm selbst früherhin mit gewichtvollen Grün-

den zurückgewiesenen Ansicht des Herrn D. Bleef zugewandt, zugleich aber auch die von mir versuchte Erklärung des dunklen Gegenstandes theilweise bestritten. Nach dieser Auseinandersetzung findet jetzt auch D. Baur in der Redensart die Bedeutung: in veralteten, darum dunkeln, der Erklärung bedürftigen Redensarten oder auch provinziellen Idiotismen, die gleichfalls nicht überall verstanden wurden, sich vernehmen lassen. Fühle ich mich nun auch nicht angetrieben, auf den ganzen Inhalt der oben bezeichneten, für die weitere Ausmittelung des so wohl besprochenen und schwierigen Punktes der Schriftauslegung immer willkommenen Abhandlungen umständlich einzugehen, so darf ich doch der Sache wegen nicht unterlassen, auf einige der wesentlichsten Schwierigkeiten, welche auch diesen neu versuchten Auslegungsweisen der Herren Baur und Wieseler in den Weg treten, und auf etliche meiner Deutung widerfahrne Ausstellungen an diesem Orte kurz hinzuweisen.

1. Das einzige Fundament, worauf D. Baur jetzt die Meinung stützt, daß *γλώσσαι* veraltete, ungewöhnliche, vom herrschenden Sprachgebrauche abweichende, aus verschiedenen Sprachen entlehnte Ausdrücke seyen, ist die von ihm behauptete, aber nicht erwiesene Nothwendigkeit einer Unterscheidung des Plurals *γλώσσας λαλεῖν* vom Singular *γλώσση λαλεῖν*, da der Plural auch, wenn von einem einzelnen in Begeisterung laut werdenden die Rede ist, vorkommt. Ich werde dreimal nach einander (S. 622, 626, 628.) getadelt, daß ich diesen Unterschied gar nicht beachtet hätte. Aber abgesehen zuerst davon, daß unter den zahlreichen Stellen, die die Redensart haben, nur in der einen 1 Kor. 14, 6. die Redensart des Plurals vollkommen, B. 5. einigermaßen gesichert ist, während B. 18. ebendasselbst nach Lage der urkundlichen Zeugnisse ebenso

wahl $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\eta$, als $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$ gelesen werden kann, so kann davon, daß ich die Sache keinesweges ganz unberührt gelassen habe (vgl. S. 142 m. Schrift und die Uebersetzung der hergehörigen Textstellen), so war für mich keine Veranlassung vorhanden, darüber ausführlich zu seyn, da bei meiner Auffassung der Redensart jener Plural nicht die geringste Schwierigkeit macht, vielmehr dessen Bedeutung sich ebenso, wie die des $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omega\upsilon\nu$, 1 Kor. 12, 10. 28; vgl. 14, 10., welches Hrn. D. Baur und Andern gleichfalls Scrupel verursachte, ganz von selbst versteht. Wurden damit die verschiedenen Arten der mittelst der Zunge hervorgebrachten Stimmen und durch die Stimme laut gewordenen Weisen des Betens und Lobsingens bezeichnet (und dagegen hat D. B. selbst nichts einzuwenden; vgl. S. 627.), was kann begreiflicher erscheinen, als jener Plural? und wer möchte etwas dagegen haben, wenn der Apostel a. a. O. B. 18. wie B. 6., obschon er nur von sich allein redet und, wie jeder Andere, nur Eine Zunge besaß, den Plural $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\upsilon$ gebraucht hat. Nun aber scheint D. Baur gänzlich zu übersehen, daß er mit seinen bald nachher S. 634. zu anderem Zwecke über die ganz ähnlichen Plurale $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ und $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\acute{\mu}\alpha\tau\alpha$ ausgesprochenen Bemerkungen, welche wir leicht durch viele andere Beispiele vermehren könnten a), sich selber schlägt und mir das Wort redet. Hier äußert er sich also: „Aus der Grundbedeutung Zunge kommt die Bedeutung Sprache, sofern die Sprache das durch das Organ der Zunge Hervorgebrachte ist.“ Setzen wir nach meiner Deu-

a) Vgl. 2 Kor. 1, 8. $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \tau\omega\upsilon\ \omicron\iota\kappa\tau\iota\sigma\mu\omega\upsilon$. Kap. 7, 8. $\tau\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\iota\varsigma$, wo bloß vom Apostel allein die Rede ist, Kap. 9, 6. $\acute{\epsilon}\pi' \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota\varsigma$, Kap. 12, 20. Dersgl. $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\alpha\iota\varsigma$ Jud. 12., wobei man auch an das gleichbedeutende $\tau\rho\alpha\pi\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\varsigma$ Apg. 6, 2. erinnert wird, Eph. 5, 18. 19., wo neben dem $\lambda\alpha\lambda\epsilon\upsilon\ \psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omega\delta\alpha\iota\varsigma\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\alpha\iota\varsigma$ κτλ. gar wohl auch unser $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$ stehen könnte.

tung für „Sprache“ Laute, Melodie, Gesang, die ja auch durch das Organ der Zunge hervorgebracht werden, so stehen wir auf völlig gleichem Fundamente. Darauf fährt Hr. B. ganz nach meinem Sinne fort: „Wie nun aber der Pluralis öfters die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen dessen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Principis bezeichnet (wie z. B. *δύναμις* die einzelnen Manifestationen der *δύναμις*, der Wunderkraft, sind, *πνεύματα* 1 Kor. 11, 12. die verschiedenen Arten, wie das *πνεῦμα* in den einzelnen Individuen sich äußert), so sind *γλώσσαι* besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund gibt, Formen der Sprache“ (bei mir: Laute, Jubelstimmen, Lobgesangsweisen), „und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, also nicht Sprachen, *γλώσσαι* im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, *γλωσσηματα*, gleichsam noch rohe und unvollkommene und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der *γλώσσα*“ u. s. w. (Warum aber rohe, warum wieder außer Gebrauch gekommene? und stimmt dieses wohl mit der Behauptung, daß die Glossen aus fremden Sprachen entlehnte Redensarten seyen?) Auch was S. 654. in der Note a) über die angeführten Stellen geurtheilt wird: „Der erste Satz sagt nur, was das *γλώσσαις λαλεῖν* an sich ist, abstract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an sich im Grunde wieder auf,“ könnte ich gar wohl in meinen Vortheil verwandeln. Was also bedürfte denn meine Auffassung mehr zur Rechtfertigung jenes für so schwierig ausgegebenen Plurals *γλώσσαις*, als vorbemerkte, von Baur selbst aufgestellte Gründe, die meinen Jubeltönen, Stimmen, andächtigen Gesangsweisen, deren Jeder mehrere verschiedenartig hervorbringen konnte, ebensowohl zu Gute kommen

müssen, als seinen Sprachen und Sprachglossen, da sie gleichermaßen und, was wohl zu merken und wichtig scheint, frühere Wirkungen des Zungenorgans sind, als die eigentliche Sprache und Sprachglossen. Zudem scheint D. Baur nicht bedacht zu haben, wie wunderbar in manchen Stellen die Fassung des gedachten Plurals in der Bedeutung Sprachglossen oder veraltete, provinzielle, aus verschiedenen Sprachen entlehnte und deswegen schwerverständliche Redensarten sich ausnimmt. Lassen sich dergleichen auch wohl bei den *γλώσσαὶ τῶν ἀγγέλων* 1 Kor. 13, 1. denken? Sollen wir uns die Engel wie Völkerschaften und Nationen nach verschiedenen Sprachen eingetheilt vorstellen und in ihrem Sprachengebiete obendrein hochpoetische und profaische, veraltete und gebräuchliche, provinzielle und gemeinübliche Redensarten unterscheiden? Ist's wahrscheinlich, daß der Apostel den Fall als einen denkbaren gesetzt habe, er selbst könne mit all jenen dunklen Redensarten (Sprachen?) der Engel- und Menschenwelt (*ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων*) sich vernehmen lassen? Oder liegt es, wie ich gemeint habe, näher, an das begeisterte Lob singen der himmlischen Heerschaaren (vgl. Luk. 2, 13. und 20. u. a.) hierbei zu erinnern? Dieser Ausspruch des Apostels selbst rechtfertigt auf meinem Standpunkte schon allein den Plural *γλώσσαις*, während ihn die Bleek-Baur'sche Fassung gleich undenkbar erscheinen läßt, wie die Annahme des Redens in fremden Sprachen. Seite 655. fragt D. Baur rücksichtlich dieser Sprachen in gerechtem Zweifel: „Oder sollte denn wirklich, wer im Gebete und Zwiegespräche mit Gott, der Ermahnung des Apostels zufolge (14, 28; vgl. B. 4.), sich durch das *γλώσσαις λαλεῖν* für sich zu Hause erbaute, sich dabei verschiedener fremder Sprachen bedienen haben?“ Warum stieg ihm doch nicht das nämliche Bedenken in Betreff der von ihm angenommenen

veralteten, unverständlichen, theilweise auch aus fremden Sprachen entlehnten Glossen im andächtigen Zwiegespräche mit Gott auf? Anderer vorlängst ins Licht gesetzter Schwierigkeiten (vgl. S. 39 ff. meiner oben angeführten Schrift und Wieseler's Abhandl. S. 723 ff., 760 ff.), die dieser Erklärung in den Weg treten, soll hier nicht wiederholt gedacht werden. In seiner früheren Abhandlung (tüb. theol. Zeitschr. Heft 2. S. 113 ff.) und im Widerstreite gegen die nunmehr von ihm angenommenen Bleek'schen Glossen hat sich Hr. D. Baur ohne Umstände mit den jezo mir entgegengehaltenen Schwierigkeiten des gedachten Plurals abzufinden gewußt. — Daß derselbe in den oben citirten Stellen es unstatthaft findet, γλώσση λαλεῖν, ἐν γλώσση λαλεῖν und διὰ τῆς γλ. λ. in Eine Reihe zu stellen, da ἐν doch nicht die Bedeutung von διὰ haben könne, muß in der That befremden. Findet sich etwa nicht neben einander στόματι, ἐν στόματι, διὰ στόματος λαλεῖν und ὁμολογεῖν u. s. f.? desgleichen πνεύματι, ἐν πνεύματι, διὰ πνεύματος, — τῷ νοῦ, ἐν τῷ νοῦ, διὰ τοῦ νοός u. s. w., τῇ δυνάμει, ἐν τῇ δυνάμει, διὰ τῆς δυνάμεως, τῷ Χριστῷ, ἐν τῷ Χριστῷ, διὰ τοῦ Χριστοῦ, — νόμῳ, ἐν νόμῳ, διὰ νόμου, auch mit dem Artikel, und Unzähliges von ähnlicher Art? Warum soll doch διὰ τῆς γλώσσης von seinen Nachbarn so weit entfernt stehen, daß es gar nicht mit ihnen zusammengeht? Wir finden aber gerade in 1 Kor. 14, 9., wo διὰ τῆς γλ. vorkommt, die sicherste Erklärung alles Voraufgegangenen und die beste Bürgschaft unserer Deutung. „Wenn,“ heißt es B. 8., „die Kriegstrompete einen ungewissen Ton (ἄδηλον φωνήν) gibt, wer wird sich da zum Kampfe fertig machen?“ Nun B. 9.: „Also auch ihr, wenn ihr mittelst der Zunge (διὰ τῆς γλ.) nicht eine wohl bezeichnete, d. i. deutliche Rede (εὐσημον λόγον) von euch gehet, wie soll τὸ λαλούμενον (scil. γλώσση, ἐν γλώσση, γλώσσαις) verstanden werden?“ u. s. w.

Hat das Vorbemerkte seine Richtigkeit, so entbehrt die bleek-baur'sche Meinung jeder Grundlage und stellt sich als eine bloße Hypothese dar. Für mehr als Hypothese kann aber auch die Behauptung von zwei verschiedenen Arten oder Stufen des $\gamma\lambda.$ $\lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ (vgl. Baur, S. 621 ff., 628, 632 ff.) nicht gelten. Auf der ersten Stufe soll dasselbe in „unarticulirten Tönen, jauchzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieser Art“ bestanden haben; hingegen auf der zweiten (höheren?) Stufe der Exaltation soll das „überschwängliche Gefühl“ zu einem Ausdrucke in solchen Redeformen gebrungen worden seyn, „die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich“ gewesen! „Für das Neue und Außerordentliche,“ heißt es weiter a. a. O., „welches das Gemüth erfüllte und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung“ (aber war es denn auf Mittheilung von Gedanken an Andere mittelst der Sprache, der eigenen oder fremden, irgend abgesehen?) „zu mangelhaft und unzureichend erschien,“ (Wem denn? dem außer sich gesetzten Entzückten?) „ein neues Organ, eine neue Sprache (?) geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auffallenden Aeußerungen, in welchen die $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\upsilon\varsigma$ $\lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ sich vernehmen ließen, aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk seyn und konnte daher im besten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen, abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauche oder aus fremden Sprachen genommen waren“ u. s. w. Abgerissene Formeln und Redensarten zur Lobpreisung Gottes und zum Ausdrucke gottbegeisterter Andacht habe auch ich nicht ausgeschlossen, nur das Wesen der Sache konnte ich in ihnen nicht finden (vgl. m. a. Schrift, S. 147 ff.). Aber daß diese Redensarten gerade aus anti-

quirtem Sprachgebrauche oder aus fremden Sprachen genommen, daß sie sogenannte Glossen müßten gewesen seyn, davon ist der Grund nicht abzusehen. Wäre es jenen Enthusiasten irgend darum zu thun gewesen, sich Andern gedankenmäßig mitzutheilen und verständlich zu machen, so war immer das einzig Natürliche und Zweckdienliche, der ihnen selbst und ihrer Umgebung bekannten, geläufigen, allverständlichen Sprache sich zu bedienen, anstatt nach den in weitester Ferne liegenden, dunkelsten Mittheilungsformen und Formeln zu greifen. Etwas anders noch wäre es, wenn zuvor in gewöhnlicher Redeweise wäre gesprochen worden, und von hier aus, weil man damit nicht ausgereicht, antiquirte Glossen und Redensarten aus fremden Sprachen hätten zu Hülfe genommen werden müssen. Der Ubersprung von „unarticulirten Tönen“ zu den „Formeln aus fremden Sprachen und seltsamen, veralteten Glossen“ erscheint so unvermittelt, wie unnatürlich. Das muß demnach meiner Erklärung unweigerlich eingeräumt werden, daß sie der eigentlichen Grundbedeutung der Wörter näher steht und näher bleibt, als die ihr entgegengesetzten, die eine erst spätere Bedeutung von *γλώσσα* geltend zu machen sich anstrengen. — Warum soll ihr dieser Vorzug nicht zu Gute kommen? Unter welchen Einschränkungen allein die Bedeutung Sprache dem Worte *γλώσσα* im Alterthume habe beigemessen werden können, ist Abschn. IV. m. Schrift durch zahlreiche, bisher nicht entkräftete Anführungen nachgewiesen.

Unbegründet und unzulässig erscheint die Behauptung S. 630. der baur'schen Abhandlung in der Note, „daß es mit der Formel *γλώσσαις λαλεῖν*, Apg. 10, 46. 19, 6. eine andre Bewandniß habe, als mit der im ersten Briefe an die Korinther, daß jene als eine abgekürzte anzusehen sey, diese aber nicht.“ Also ein buchstäblich gleicher, ja so zu sagen technischer Ausdruck zweier neutestamentlicher Schriftsteller sollte bei dem Einen, der noch dazu der Schüler und

Begleiter des Andern war, eine ganz andere Bedeutung gehabt haben, als bei dem Andern? Wir schließen mit größerem Rechte umgekehrt: Da Lukas in den angeführten Stellen die Formel in gleicher Art, wie Paulus, gebraucht hat, so kann er auch in der einzigen Stelle Apg. 2. mit demselben, wenn auch durch ein hinzugefügtes *ἐρέτας* erweiterten Ausdrücke etwas im Wesentlichen Abweichendes nicht haben andeuten wollen. Dieser Meinung ist auch Meander. „Wenn man nicht,“ sagt er (zwar in Beziehung auf die Annahme fremder Sprachen, was aber ebensowohl von dem Reden in Glossen gilt) S. 14 f. seiner Geschichte der Pflanzung u. s. w., auch in der eben erschienenen neuen Auflage, „dem natürlichen Gesetze der Auslegung zuwider nach der dunkleren Stelle der Apostelgeschichte die übrigen deutlicheren erklärt hätte, so hätte man gewiß nicht verkennen können, daß in dem Abschnitte von den Geistesgaben im ersten Korintherbriefe von etwas ganz Anderem, als von einer solchen übernatürlichen Sprachengabe die Rede sey.“ — — — „Hier schließen sich zwei Stellen der Apostelgeschichte an, welche von einem Reden in fremden Sprachen“ (wir setzen hinzu: und veralteten Glossen) „unmöglich verstanden werden können, 10, 46. und 19, 6. Wie sollte es sich denken lassen, daß Menschen in der ersten Gluth der Bekehrung, zuerst ergriffen von der Macht der christlichen Begeisterung, statt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebsten in der Muttersprache auszudrücken, an einem solchen bloß epideiktischen Wunder hätten Gefallen finden können?“ u. s. w. „Solche Erscheinungen wären recht eigentlich dazu geeignet gewesen, von dem, was das Wesen der Bekehrung ist, die Gemüther abzugeben und nur unchristlicher Eitelkeit Nahrung zu geben.“ Wie sollte wohl, müssen wir fragen, zufolge der erstern Stelle der römische Hauptmann Cornelius sammt seinen Hausgenossen, die zu Christo neubekehrten zwölf Johannisjünger nach der zweiten Stelle

dazu gekommen seyn, ihre erste Begeisterung, Gottlobpreisung, Weissagung nicht in der ihnen gewohnten Sprachweise, sondern durch veraltete, unverständliche, sogar aus ihnen und ihrer Umgebung fremden Sprachen entlehnten Redensarten kund zu geben und auszusprechen? Nun aber ist wohl zu beachten, daß die Apg. 10, 44—47., vgl. 11, 15—17; 15, 8 f. und 19, 6. 7. erzählte Thatsache von Lukas selbst ausdrücklich identificirt wird mit der Kap. 2. i. A. beschriebenen; woraus denn unzweifelhaft hervorgeht, a) daß die beiden Ausdrücke, *ἐτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, welchen wir Kap. 2. vorfinden, und *γλώσσαις λαλεῖν*, welcher Kap. 10. und 19. von Lukas, wie von Paulus im ersten Briefe an die Kor. gebraucht wird, nichts wesentlich Verschiedenes, folglich auch ebenso wenig veraltete Glossen, als fremde Sprachen bedeuten können; b) daß man den Abschnitt Kap. 2., welche Schwierigkeiten derselbe auch entgegenzustellen scheinen mag, and durch welcherlei Mittel (der Kritik oder Auslegung) diese Schwierigkeiten etwa zu beseitigen seyn dürften, was wenigstens den Hauptpunkt betrifft, im Einklange mit den übrigen Stellen, welche des *γλώσσαις λαλεῖν* gedenken, zu erhalten, aufzufassen und auszulegen genöthiget sey. Daß mir die hier vorhandenen Schwierigkeiten nicht entgangen sind, habe ich genugsam zu erkennen gegeben und eben nur den Weg zu ihrer Beseitigung versucht, der unter allen die wenigsten Bedenklichkeiten übrig zu lassen schien. (Vgl. m. Schrift, S. 48 f., 58 f., 61. 159. u. a.) Nämlich ich zog es vor, durch eine das *γλώσσαις λαλ.* und *διαλέκτῳ λαλ.* einander nähernde Erklärung in dem Abschn. Apg. 2. den wesentlichen Einklang hervorleuchten zu lassen, als durch Voraussetzung einer uralten Corruption des Lukas'schen Grundtextes oder eines Mißverständnisses der Sache auf Seiten des Schriftstellers selbst den Knoten vielmehr durchzuhauen, als zu lösen. Dem Lukas die Absicht unterzulegen, daß wir nicht bloß Apg. 2., wo der Ausdruck *ἐτέραις*

γλ. λ. und διαλεκτος gebraucht ist, an das Reden in fremden Sprachen denken, sondern uns auch Apg. 10. und 11. und 19., wo diese Ausdrücke nicht vorkommen, sondern das bloße paulinische γλ. λ., „die Hausgenossen des Cornelius in Cäsarea und die ephesinischen Johanniszünger in der ersten Begeisterung fremde Sprachen redend vorstellen sollen, dazu konnte ich mich unmöglich entschließen. Ziehen Andere, wie Neander, das letztere Auskunfts-mittel wenigstens Apg. 2. vor, so fände ich meines Ortes jedenfalls dagegen weit weniger einzuwenden, als gegen die neue Annahme von Baur und ebenso gegen die so gleich näher ins Auge zu fassende von Wieseler, wenn bei Lukas bloß in dem einen Abschnitte Apg. 2. der Sache Erwähnung geschehen wäre und nicht auch in den späteren bereits angeführten Stellen, und wenn nicht insbesondere Lukas Kap. 11, 15 — 17. den Petrus selbst auf das Kap. 2. beschriebene Ereigniß als auf etwas ganz Gleiches, wie im Hause des Cornelius nach Kap. 10, 44—47. sich zugetragen, ausdrücklich zurückweisen ließe.

Was nun aber D. Baur's Auffassung der vorerwähnten Stellen der Apostelgeschichte anlangt, so hat sich derselbe jetzt unumwundener und namentlich auch darüber deutlicher als vordem ausgesprochen, was er mit der Umwandlung der menschlichen Zungen in Zungen des Geistes habe sagen wollen. (Vgl. m. Schrift S. 44 ff.) Dunkel wird zwar Mancher vielleicht auch jetzt noch die Ausdrücke finden: „ideelles λαλεῖν γλώσσαις, — Uebergang von dem wirklichen Glossenreden zu dem ideellen, — mythisch-bildliche Umwandlung,“ — dergleichen, daß die Aufgabe sey, „die verschiedenen Merkmale, welche wir zu unterscheiden haben, so aufzufassen, daß sie zu flüssigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch seine eigene Dialektik sich entwickelnden Verlaufs der Sache werden“ u. s. f. (vgl. S. 656 ff.,

696, 698, 621. u. a.); indeß steht so viel fest, daß der etwas umständlichen Rede kurzgefaßte Meinung dahin geht, daß in den Stellen der Apostelgeschichte zwar ein Reden in fremden Sprachen beschrieben, dieses Reden selbst jedoch nicht als wirkliches Factum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung zu nehmen sey; mit andern Worten: daß das erste und eigentliche *ῥησσαις λαλεῖν*, und zwar auf seiner zweiten, höheren Stufe, welche D. B. annimmt und durch die vorerwähnte Terminologie, „Geistesjungen, ideelles *ῥη. λαλ.*“ überhaupt „Reden in Begeisterung,“ (denn jedes Reden in Begeisterung ist ihm ein *λαλεῖν ῥησσαις*) u. s. w. bezeichnet, durch die Tradition (allerdings irrthümlicherweise) umgewandelt worden sey in ein Reden wirklicher verschiedener Sprachen der Menschen, und daß der Verfasser der Apostelgeschichte dieses mythische Sprachwunder, diese traditionelle Vorstellung für die factisch-richtige genommen und als solche beschrieben habe (vgl. S. 693 ff.). D. B. geht noch weiter, indem er jetzt sogar dem Paulus in der Stelle 1 Kor. 13, 1. den Gedanken an wirkliche verschiedene Sprachen beimißt und als den „vollständigen Sinn des Apostels“ S. 695 f. angibt: „Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch den Sprachen der Engel“ u. s. w. Solchergestalt würde die doch erst durch die Tradition irrthümlich gebildete, mythische Vorstellung nicht bloß dem Lukas, sondern gleichermaßen seinem Lehrer, dem Apostel selbst, zur Last fallen. Oder sollen wir, was bei dem Eipen, Lukas, als traditionale, mythische Umgestaltung gilt, bei dem Andern, Paulus, als das Höhere und Vollkomm-

nerer der Glossolie ansehen? (S. 694.) So führt eine auf unhaltbarer Grundlage gewonnene Vorstellung von einem Irrthume zum andern. Hat Paulus an Glossen aus verschiedenen Sprachen als gleichsam Parcellen oder particuläre Kenntnisse derselben bei seinem γλ. λ. nimmer gedacht, so noch viel weniger an diese Sprachen selbst in ihrer Totalität oder deren vollständige Kenntniß.

Wir wollen auf die weiteren Deutungen des Verfassers hier nicht umständlicher eingehen, wonach z. B. durch den Zutritt des Artikels in λαλεῖν ταῖς γλ. τῶν ἀνθρώπων der emphatische Sinn hervorgehen soll: in den verschiedensten Sprachen der Menschen reden, während ohne den Artikel die Redensart nur bedeute: in bloßen Glossen oder einzelnen fremden Formeln reden: „das Integrirende der Glossen, ihre Steigerung zum Superlativ, sind von selbst die Sprachen; auch die Sprachen der Engel schließen sich so sehr natürlich an die Sprachen der Menschen an,“ heißt es S. 695 f. — Aber Kap. 14, 22. kommen die Glossen wieder mit dem Artikel vor, αἱ γλώσσαι. Will es D. B. wagen, sie auch in diesem Zusammenhange für Sprachen der verschiedensten Völker auszugeben und nicht für Glossolie gelten zu lassen? Umgekehrt findet sich in sämtlichen Stellen der Apostelgeschichte kein Artikel bei γλώσσαι, und doch sollen hier jedesmal die verschiedenen fremden Sprachen gemeint seyn! Desselichen die Behauptung, daß „in den beiden Ausdrücken ἐτέραῖς und καὶ ἄλλαις γλ. die beiden Vorstellungen, Sprache und Zunge, — so in einander fließen, daß keine durch die andere ausgeschlossen ist,“ — während es gleich nachher wieder für unmöglich erklärt wird, „hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Versinnlichung des einfachen Grundgedankens“ (nämlich, daß der göttliche Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern mitgetheilt worden sey), „welche nicht als eine äußere That

sache genommen werden darf," wie denn auch aus gleichem Grunde „der von einem Sturmwinde begleitete Erdstoß nur für ein Bild der erschütternden Gewalt, mit welcher der Geist in das Innere der Jünger eindrang," soll gehalten werden! Beifall werden diese, wenn noch so sinreichen, Deutungen schwerlich finden. Denn hat weder Lukas, noch Paulus an so etwas gedacht, was berechtigt uns, ihre Ausleger, das auf bloßer Hypothese Beruhende in ihre Darstellungen einzutragen? Doch wir lassen dieses mit mehrerem Andern, was umständlichere Besprechung erforderte, einstweilen auf sich beruhen.

2. Die von tüchtigen Kenntnissen und gewandter Combinationsgabe zeugende Abhandlung des Herrn Wieseler ist zwar in der Grundansicht mit mir einverstanden. Auch sie besteht vor allen Dingen auf der wesentlichen Einerleiheit von *λαλεῖν γλώσσαις* und *ἐτέρας γλώσσαις λαλεῖν* Apg. 2. (vgl. S. 704 f.). Von den sogenannten veralteten Glossen und den fremden Sprachen weiß Herr W. ebensowenig für seine, als ich für meine Erklärung zu brauchen. Das Neue und Eigenthümliche seiner Ansicht besteht aber in diesen drei Punkten.

a) Er findet den Grund des Nichtverstehens jener enthusiastischen Gebete der *γλώσσαις λαλοῦντες* darin, daß dieselben mit zu leiser, kaum vernehmlicher Stimme und ohne gehörige Articulation seyen hervorgebracht worden, so daß dann auch die Gabe der Dolmetschung (*ἐρμηνεία*) eben nur darin bestanden habe, laut, articulirt, deutlich „prononcirt" und insofern verständlich zu reden. Vgl. S. 728 ff., 738, 755, 757 u. a.

b) Er behauptet, daß das *ἐρμηνεύειν* niemals getrennt vom *γλώσσαις λαλεῖν* habe stattfinden können, vielmehr sey jedesmal nur der wirkliche *λαλῶν γλ.* auch sein eigener *διερμηνευτῆς* gewesen, obwohl nicht jeder *γλ. λαλῶν* schon eo ipso das Vermögen solcher Dol-

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 50

metzung besessen hätte. Vgl. S. 719. „Die ἐρμηνεῖα γλωσσῶν ist also ein reines Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. besitzt und auch nicht von einer fremden γλώσσα, sondern nur von der eigenen, obwohl die Gabe der ἐρμηνεῖα dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt, B. 28.“ (??) Dazu S. 722.

c) Endlich nimmt W. zur Beseitigung der Schwierigkeiten in Apg. 2. an, daß daselbst nur bis B. 4. von dem leisen, unarticulirten, somit unverständlichen Gebetsenthusiasmus die Rede sey, nachher aber, B. 6—12, die ἐρμηνεῖα γλωσσῶν vom Referenten geschildert werde, folglich an ein den Zuhörenden allerdings verständliches und, wie der Text aus sage, wirklich verstandenes Reden, und zwar in verschiedenen fremden Mundarten müsse gedacht werden. Vgl. S. 744 f.

Wie verlockend und Manchen vielleicht im ersten Augenblick ansprechend auch diese Auffassungsweise erscheinen mag, wie sie denn auch ihr Urheber mit unbegrenzter Zuversicht als eine zu völliger „Evidenz“ gebrachte Entscheidung des alten Processes darbietet, so ist sie doch weit entfernt, dem erwünschten Ziele näher, als irgend einer ihrer Vorläufer zu kommen. Ihr widerstreitet der Grundtext; sie stößt auf folgende, gleich augenfällige und unüberwindliche Hindernisse.

Der Vorstellung, daß das γλώσσις λαλεῖν in einem leisen Murmeln bestanden und deswegen nicht habe verstanden werden können, widerspricht von vorn herein schier Alles. Zuerst die gebrauchten Ausdrücke: γλώσσα, als Organ der Stimme und lauten Rede, λαλεῖν, laut werden, durch die Stimme sich vernehmen lassen, ἀποφθέγγεσθαι, hervorklingen oder schallen lassen, φωνή u. a. (Vgl. m. Schrift von den Geistesgaben u. s. f. Abschn. IV.). — Sodann läuft sie zuwider aller in den biblischen Büchern herrschenden Vor-

stimmung von Erregungen, Bewegungen und Wirkungen durch den lebendigen Gottesgeist, insbesondere aber von dem Zustande christlicher, d. i. höchster Gottbegeisterung. — Ferner widerspricht ihr das Geräuschvolle, Tumultuarische, welches die Erscheinung zufolge der neutest. Berichte allemal mit sich führte ^{a)}, womit denn auch die Vergleichung derselben mit nur laut hinschallenden, nicht gehörig gesonderte oder geregelte Töne von sich gebenden Instrumenten (1 Kor. 13. i. A. 14, 7.) gut zusammenstimmt. Denn, wohl zu merken, nicht auf die Dumpfheit der Töne, d. h. daß sie nicht stark und laut genug, wie W. S. 727. will, sondern auf den Mangel der Deutlichkeit in Angabe der distincten Melodien, die in jedem Falle als bestimmte Signale galten und, so wie sie erschallten, auch verstanden werden mußten, soll diese Vergleichung sich beziehen. — Nicht minder widerstrebt die Voraussetzung von rasendem Wahnsinn und von Trunkenheit bei solcher Art von leiser Andacht. — Vorzüglich auffallend muß aber der gänzliche Mangel an Ausdrücken, wodurch dergleichen leises Murmeln bezeichnet würde, in allen Stellen, wo der Sache Erwähnung geschieht, erscheinen und desto mehr Bedenklichkeit hervorrufen, da die vorkommenden Schilderungen des Gegenstandes gerade auf das Entgegengesetzte hinzielen. Und sollte nun andererseits das *ἐρμηνεύειν*, wie unser Verf. meint, nur eben darin bestanden haben, daß mit lauter Stimme, in articulirter, „prononcirter“ Rede dasjenige, was im leisen Gebet murmeln nicht zu verstehen gewesen, wäre ausgesprochen und mitgetheilt worden, so müßte sich unfehlbar auch bei dessen Erwähnung ein oder der andere Ausdruck vorfinden,

a) Auch die von bösen Geistern Besessenen schreien laut, tobten, stellten sich ungeberdig. Analog erschien das ErgriFFenseyn vom Gottesgeiste.

der auf das jener zu leisen, unverstanden gebliebenen Redeweise Entgegenstehende, d. i. auf lautes, besser „prononcirtes“ Reden hinwies. Wo aber fände man nur die leiseste Spur solch einer Hinweisung da, wo der *εμπνευμα* Erwähnung geschieht? — Ferner ist es überhaupt nicht denkbar, daß Jemand bei gesundem Verstande, zumal ein Apostel Paulus, in dem leisen Betgemurmel eine außerordentliche Wirkung des göttlichen Geistes, also ein *χαρισμα πνευματος αἴτιον* hätte suchen und finden können. War leises Beten etwas so Unerhörtes? Was hätte sich wohl darin Neuchristliches hervorthun und Bewunderung erregen sollen? Still für sich hin oder halblaut mag vorher und nachher Mancher, Jude oder Christ, daheim und in religiöser Versammlung andachtsvoll gebetet haben. Wir gedenken der Hanna 1 Sam. 1, 13f. und des Zöllners Luk. 18, 13. — Ist's eben darum auch denkbar, daß Jemand irgend einen Vorzug darin habe finden können, in religiöser Versammlung der Christen halblaut Gebete herzumurmeln? — Welchen Sinn soll das Wettstreifen im leisen Gebete (1 Kor. 14, 1. 12. 39, vgl. 12, 31.) wohl haben? — Wer konnte mit einem sogenannten Charisma Prunkerei treiben wollen, das kaum so zu nennen war, weil jeder Andere es auch nach Gefallen jeden Augenblick ausüben konnte? Denn wie bei solcher Bewandniß der Sache von „der Zungengabe unmächtigen Gemeindegliedern“ (S. 711.) die Rede seyn kann, ist schwer zu begreifen. Kommt nicht auch Kap. 12, 10, 11. etwas fast Lächerliches heraus, wenn wir verstehen sollen: Einem Andern ist durch den Gottesgeist verliehen, leise Gebete zu murmeln? und: Alles dieses (Weisheitslehre, Erkenntniß, Glaube, Heilungsgaben, Wunderkraft, Weissagung, Beurtheilung derselben, unverständlich leises Beten, verständlich lautes, „prononcirtes“ Beten) bewirkt ein und derselbe heilige Geist, einem Jeden zutheilend, wie er will? —

Noch mehr: Wie konnte wohl einander entgegen oder in Parallele mit einander gesetzt werden *λαλεῖν γλώσσαις* und *προφητεύειν*, wenn in jenem das Beten mit leiser Stimme das Charakteristische war? Wie hängt es doch zusammen, daß nach des Apostels Forderung Einer vielmehr der Prophetie, als des Murmelgebetes sich beleißigen soll? (1 Kor. 14, 1. 5. 12. 39. 12, 31.) Warum steht denn nicht überall dem *γλ. λαλεῖν* ganz einfach gegenüber: Einer, der seinen Mund aufthut und laut, vernehmlich, deutlich spricht? — Man versuche es ferner, um sich von der Unstatthaftigkeit der wieseler'schen Vorstellung aufs evidenteste zu überzeugen, außer den vorbemerkten Stellen noch mit den Aussagen Kap. 14, 6. 11. 37. 39., Kap. 13, 1. 8. 15. Was hat das leise Beten der Engel (!) und Menschen mit dem Gegenseite Liebe zu schaffen? Was will der Gedanke: die Murmelgebete werden aufhören, schweigen (*παύσονται*; vgl. 1 Petr. 3, 10.)? Könnte etwas seltsamer seyn, als 1 Kor. 14, 27f. die Vorstellung, der Apostel habe Zweien, höchstens Dreien erlaubt, in der Versammlung leise zu beten, Einer jedoch solle das, was er zuvor halblaut gemurmelt, hinterher laut und verständlich „prononciren?“ Warum forderte er nicht ganz einfach: Entweder betet so leise, daß ihr Niemand hört, — und das konnten Alle thun, nicht bloß zwei, höchstens drei, — oder rede Jeder laut und Allen verständlich, oder — schweige in der Versammlung und treibe sein andächtiges Wesen für sich daheim? — Wie paßt 1 Kor. 14, 21. das Citat aus Jes. 28, 11., Jer. 5, 15., welches doch W. als die erste Grundlage seiner Erklärung betrachtet wissen will, zu dem leisen Gebetmurmeln? — Warum soll bei dem Beten mit leiser Stimme das Denkvermögen (*δνοῦς*) unbetheiligt bleiben? — Was sind *γένη γλωσσῶν* Kap. 12, 10. 28., wenn *γλ. λαλ.* überhaupt heißt: mit leiser Stimme beten? Und wie vieles Aehnliche ließe sich hier noch in Frage stellen!

Was den zweiten Punkt der wieseler'schen Vorstellung betrifft, so widerstreitet ihm gleichfalls der einfach aufgefaßte, unverfälschte Grundtext. Nichts ist gewisser, als daß Paulus das γλ. λαλεῖν und das διεκμηνεύειν als zwei verschiedene Charismata auseinanderhält und in der Art unterscheidet und bestimmt, daß er jedes derselben gleich allen übrigen Geistesgaben an besondere Einzelne ausgetheilt werden läßt, und daher insbesondere weit entfernt von der Ansicht steht, daß kein Anderer, als ein γλ. λαλῶν hätte als ἐκμηνευτής auftreten können, und daß Jeder eben nur seine eigene und keines Andern Glossolie auszusprechen im Stande gewesen wäre. Indem unser Verf. nur von einer zwiefachen Glossolie, nämlich einem γλ. λαλεῖν ohne Dolmetschung und einem mit hinzugefügter Dolmetschung (vergl. S. 719 f., 725, 733 f., 744, 751 f.) wissen will, verwandelt er dem Apostel unbefugterweise seine zwei Charismata in Eins a) und schiebt ihm Absichten unter, an die derselbe nicht gedacht haben kann.

Betrachte man folgende Stellen ohne Vorurtheil. 1 Kor. 12, 10: „Einem Andern (ἐτέρῳ) werden verliehen γένη γλωσσῶν, einem Andern aber (ἄλλῳ δὲ) Auslegung (ἐκμηνεῖα γλωσσῶν).“ Ebendasselbst B. 29. 30: *μη πάντες ἀπόστολοι; — — — μη πάντες γλώσσαις*

a) S. 717. wird sogar behauptet, daß die Glossolie und Prophetie „zwei dem Wesen nach identische Geistesgaben“ gewesen seyen, da dieselben doch, wenn man davon absieht, daß freilich sämtliche Charismata als vom Gottesgeiste bewirkt galten und insofern allesamt als wesentlich „identisch“ angesehen werden konnten, gerade am meisten von einander unterschieden, ja gewissermaßen als Gegensätze von einander behandelt werden. So hätte ebend. auch unbestritten bleiben sollen, daß der Apostel die Glossolie der Prophetie wirklich nachsetzt. Wenn ihm a. a. D. die Behauptung zugeschrieben wird, „daß der Zungenredner größer sey, als der Weissagende,“ so liegt wohl ein Schreib- oder Druckfehler zum Grunde, da gerade das Umgekehrte gesagt werden mußte.

λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι; Kap. 14, 26 ff.: ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, — — γλώσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει, — — — ἢτε γλώσση τις λαλεῖ, — — καὶ εἰς διερμηνεύετω· ἐὰν δὲ μὴ ἢ ἑρμηνευτῆς, σιωπᾶτω κ. τ. λ. Dieser Stelle bemüht sich W. S. 720 f. vergeblich eine seiner Ansicht günstige Deutung zu insinuiren. Was εἰς διερμηνεύετω allein heißen kann, heißen muß, nur Einer, ein Einziger, Einzelner erkläre (vgl. 1 Kor. 4, 6, 9, 24 u. v. a.), soll es nicht heißen, sondern den Sinn haben: „die Zungenredner sollen auch Dolmetschen und zwar einzeln, nach einander, wie sie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln) in Zungen reden“ (scil. Gebete murmeln!) „sollen“; und B. 28 wird bei ἐὰν δὲ μὴ ἢ ohne Umstände supplirt: ὁ λαλῶν γλώσσαις, und übersetzt: „wenn er (der γλ. λ.) nicht Dolmetscher ist“, auch gleich nachher behauptet, „daß es nie einen Dolmetscher der Zungen gegeben, der nicht vorher selbst in den Zungen, die er dolmetschte, gesprochen hätte.“ Demnach wären also die meisten Murmelgebete ohne alle Erklärung geblieben, und man müßte sich verwundern, daß der Apostel sie nicht lieber ganz beseitigt hätte, da nur Störung, aber keine Art des Nutzens für die Gemeinde daraus erwachsen konnte. Wunderlicher aber konnte kaum etwas erdacht werden, als wenn unser Verf. S. 731. bei 1 Kor. 13 i. A. unter den Glossen der Menschen seine Glossen mit Auslegung und unter den Glossen der Engel die ohne Auslegung, d. i. die leisen Murmelgebete, verstanden wissen will. Nach W. soll doch jeder Hermeneut nur seine eigene Glossolalie haben auslegen können, hier aber würden nur Menschen als die Ausleger der Engलगlossen erscheinen! Oder sollen wir die Engel- und Menschenglossen vereinieren? Der Apostel setzt sie einander entgegen.

Zum Glück liegt nun eine Thatsache vor, die uns jedes weitem Beweis für die von W. bestrittene Ansicht

überhebt, daß nämlich Einer auch der Interpret der Glossolalie Anderer, nicht bloß seiner eigenen seyn konnte. Wir meinen den Apg. 2, 14 ff. erwähnten Fall, wo Petrus als Erklärer der Glossolalie aller übrigen in der Christenversammlung Begeisterten auftritt, ihren Zustand und dessen religiöse Beziehung und Bedeutung unter Accommodation eines alttest. Prophetenauspruchs näher aufzuklären, als neues, unzweideutiges Zeichen des messianischen Heils, göttlicher Gnade und Befeligung im Christenthume darzustellen, somit die Erscheinung von allen Seiten zu rechtfertigen, Rußanwendung und Ermahnung anzuknüpfen sucht. In diesem Beispiele, womit die Bemerkungen des Paulus über den *διεσηννευτης* in guten Einklang zu bringen sind a), wird sonach das wahre Verhältniß des Hermeneuten zur Glossolalie in helles Licht gestellt und unsere bereits in der Schrift von den Geistesgaben 2c. S. 154 f. geltend gemachte Deutung hinlänglich gerechtfertigt. Das Geschäft des Interpreten mußte allerdings, wie sich von selbst versteht, mehr auf einer geistigen, freien Totalauffassung beruhen, konnte denkbarerweise mehr nur im Allgemeinen, nicht aber in jeder speciellen Aeußerung, mochten solche Aeußerungen nun in Tönen oder Melodien oder Worten bestehen, von dem *καλῶν γλ.* abhängig seyn.

Steht es also mit den beiden ersten Punkten der wieseler'schen Ansicht, so fällt von selbst in die Augen, daß auch mit dem, lediglich auf vorausgesetzter Richtigkeit jener beruhenden, dritten nichts weiter anzufangen, am wenigsten für die Erklärung von Apg. 2. davon etwas zu gewärtigen ist. Da die Schilderung des Referenten hier

a) Nämlich anstatt der bloßen Gefühle und ihrer äußerlichen Kundgebung in Jubeltönen und Gebarden sollte zum Beweise, daß Gottes Geist wahrhaft gegenwärtig und wirksam sey, auch hier das Innere erschlossen, das Verstandniß eröffnet, dem andächtigen Enthusiasmus eine bestimmte Deutung, Beziehung, nutzbare Anwendung gegeben werden. Vgl. 1 Kor. 14, 24 ff.

keine Spur einer Unterscheidung von einem zweifachen γλώσσαις λαλεῖν, nämlich einem leise murmelnden Beten und sodann der lauten Dolmetschung desselben in articulirt prononcirter Rede bemerken läßt, sondern augenfällig nur eine und dieselbe Erscheinung bis B. 13. beschrieben wird, so läßt sich der vorliegende neue Erklärungsversuch bloß als eine willkürlich gewaltsame Eintragung bezeichnen. In den Worten des 4. B.: ἐπήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθεγγεσθαι αὐτοῖς, fanden bisher alle Ausleger, wie verschieden auch sonst ihre Deutung ausfallen mochte, das Ausbrechen in laute Begeisterung beschrieben; nach Hrn. W. soll dagegen nur ein leises Murmelgebet damit gemeint seyn. Die Hauptsache aber, nämlich das nachherige Uebergehen der Murmelnden zur lauten, „prononcirten“ Dolmetschung des zuvor von ihnen leise Gemurmelten, soll der Evangelist verschwiegen haben! Das sollen sich seine Leser, als von selbst bekannt und sich verstehend, hinzudenken! Doch widerspricht der Text dieser grundlosen Voraussetzung aufs deutlichste, indem B. 6. mit den Worten: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης κ. τ. λ. geradezu in B. 4. hinein- und zurückweist, so daß eine Zwischeneinschiebung, wie W. sich erlaubt, als Gewaltthat betrachtet werden muß. Außerdem lag es zu nahe, als daß nicht auch W. selbst auf die Frage hätte fallen sollen: Aber wie konnte denn B. 13. von einem Theile der herbeigelaufenen Menge über die wohlarticulirte, verständliche Rede der Gottbegeisterten das Urtheil gefällt werden: sie sind von süßem Weine trunken? Da meint nun W. S. 751: „Diese, — böswilligen und unempfindlichen Herzens, beachteten nicht (!) die besonnene Auslegung der Glossen und fanden (?) somit in den anfänglichen Reden der Jünger in unverständlichen Tönen und Lauten Grund und Veran-

lassung zu dem spöttelnden Ausrufe" u. s. w., bedenkt aber nicht, daß, wenn nach seiner Ansicht von dem unverständlichen Murmeln bloß bis B. 4. die Rede ist, demnächst aber verständliche Rede gefolgt seyn soll, dem Texte gemäß, der erst B. 6. die Menge zusammenlaufen läßt, die Spötter, welche sich doch eben unter diesem Haufen befanden, von dem unverständlichen Gemurmel gar nichts, sondern nur die verständliche Rede der Begeisterten gehört hatten. War dann Alles schon zuvor durch die verständliche Dolmetschung ins Klare gebracht, wozu bedurfte es ferner noch der erklärenden und rechtfertigenden Rede des Petrus B. 14 ff. im Rückblick auf die offenbar bis dahin sich gleich gebliebene und darum der Menge fortwährend unbegreifliche Erscheinung? Und paßt auch wiederum, was dieser Apostel als Ausleger vorbringt, auf das vorausgesetzte leise Murmeln von Gebeten? Warum kein Wort der Hinweisung auf die dem Nichtverstandenen nachgefolgte Verständigung, die seiner Rede schon vorausgegangen seyn soll und wohl hingereicht haben würde, um an ein Trunkenseyn der begeisterten Redner nicht weiter zu denken? — Was die Zusätze *ἐρέοις* und *καίτοις* bei der Annahme leiser Murmelgebete für einen Sinn geben sollen, ist vollends nicht abzusehen. Die von W. willkürlich angenommene Bedeutung: unverständlich, kommt ihnen an sich nicht zu. Wir meinen aber, es sey nirgends zu verkennen, daß jener ganze Zustand enthusiastischer Begeisterung als etwas nicht ihnen selber Zugehöriges, Eigenes, sondern Neues, eigenthümlich Christliches, vom heiligen und belebenden Geiste Christi außerordentlicher Weise Bewirktes, insofern von allen früheren Andachtszuständen und Uebungen Verschiedenes erscheinen sollte. (Auch in diesem Betrachte wollen die veralteten Glossen durchaus nicht zusagen.) Von diesem Standpunkte aus mögen die Ausdrücke *ἐρέοις*

bei Lukas und καιναῖς bei Markus (d. i. nicht ihren eigenen, sondern fremden und neuen; vgl. m. Schrift S. 184. Note**) entstanden und aufzufassen seyn. Warum sollten wir auch nicht annehmen, daß in Christi eigener Aeußerung Joh. 4, 23 f. (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτι οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιοῦτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Πνεῦμα ὁ θεὸς, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν) eine Art von Vorausverkündigung oder, wenn man will, vorflingende Hindeutung auf diesen Begeisterungszustand seiner nachherigen Befehrer erblickt und darin die thatsächliche Erfüllung jener Verheißung des Herrn (vgl. auch Joh. 14, 16 f.; 15, 26 f.; Luk. 24, 49; Apg. 1, 4. 8; 2, 33) schon in apostolischer Zeit gefunden worden sey?

Wenn endlich Hr. W. S. 745 f. annimmt, daß die Apg. 2. redenden Jünger sich zwar allerdings „in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten,“ (er macht die hellenistische, arabische und aramäische namhaft) hätten vernehmen lassen, aber dieser Sprachen schon vorher kundig gewesen seyen, so widerstrebt ihm auch hier die nicht zu verkennende Absicht des Referenten, die Erscheinung von der unmittelbaren Wirksamkeit des heil. Geistes herzuleiten.

Die Schlußerörterung S. 759 ff. über das vermeintliche Hervorgehen der verschiedenen Formeln, ἑτέραις γλ. λ., καιναῖς γλ. λ., γλώσσαις λ., γλώσσῃ λ. u. s. f. aneinander und die Personen und Provinzen, welche jede derselben besonders im Gebrauche gehabt, daß nämlich die erste hebraisirende (?) ἑτέραις γλ. λ., den hebraisirenden palästinensischen Juden christen, die andere, echt griechische (?), γλ. λ., den griechisch redenden, endlich das an das Lateinische novis linguis loqui erinnernde, ja daraus übersehte καιναῖς γλ. λ. den römischen oder lateini-

ſchen Chriſten eigenthümlich zugehört habe, dürfte ſchwerlich Jemanden für dieſe an ſich unwahrscheinliche, durch keinen haltbaren Grund zu ſichernde Erfindung zu gewinnen vermögen.

Wie übrigens die vorerwähnten neuen Erklärungsverſuche in der Grundanſicht einander gegenseitig aufheben, fällt in die Augen. Nach Baur fand ein andachtsvolles lautes a) Jauchzen, ſobann b) Reden in dunklen, ungebräuchlichen Redensarten aus verſchiedenen Sprachen ſtatt. Der Grund des Nichtverſtehens derſelben lag demnach in der Sache, und hierauf allein konnte die Auslegung Bezug haben: ſie mußte Sach- und Sprachklärung ſeyn. Nach Wiefeler beſtand die begeisterte Andacht in leiſem, nicht gehörig „prononcirt“ Gebete. Der Grund des Nichtverſtandenwerdens war lediglich die undeutliche Form der Ausſprache ſolcher Gebete. Demnach konnte auch die Dolmetſchung nichts weiter ſeyn, als eine mit lauter Stimme in deutlicher Rede gegebene Wiederholung der zuvor nur leiſe hingemurmelten Gebete. Alles auf beiden Seiten aus dieſen Prämiſſen weiter Folgende und aus einander Gehende laſſen wir unerörtert, da es ſich von ſelbſt ergibt.

Nach meiner Auffaſſungsweiſe lag in dem ekſtaſiſchen Zuſtande ſeltiger Gefühle und jauchzenden Frohlockens, wobei an geſonderte, klar gefaſſte, in irgend einer Völkersprache Andern mitzutheilende Gedanken nicht gedacht werden konnte, naturgemäß etwas Ueberſchwängliches und darum der klaren Reflexion ſich Entziehendes, Unbegreifliches, ſowohl für den Exaltirten ſelbſt, als für ſeine Umgebungen. Weil die ganze Erſcheinung dem Gebiete enthuſiaſtiſch-religiöſer Gefühle, und zwar der höchſten, biſ zur Entzückung geſteigerten, angehörte, ſo hatte ſie mit verſtandesmäßiger Gedankenüberlegung und Gedankenmittheilung nichts zu ſchaffen. Was ſich Verwandtes von

solchen ekstatischen Seelenzuständen, gefunden oder krankhaften, in den biblischen und andern Schriften zur Vergleichung und Erläuterung der Glossolalie, so wie zur Rechtfertigung meiner Erklärung derselben darbot, stellte ich in meiner angeführten Abhandlung zusammen. Als einen vielleicht noch manches Bedenken hebenden Nachtrag zu Abschn. III. theile ich hier folgende Bemerkung mit.

Sieht man als vollständige, ursprünglich auch wohl so gedachte und nun gleichsam erklärende Formel die Redensart an: φωνῆ oder φωναῖς oder ἐν φωνῆ, oder διὰ τῆς φωνῆς τῆς γλώσσης λαλεῖν, was im Wesentlichen dasselbe sagt, wie γλώσση oder γλώσσαις oder ἐν γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης φωνῆν oder φωνὰς λαλεῖν, so scheint, was den Ausdruck anlangt, an keiner Stelle irgend eine Schwierigkeit zurückzubleiben. Diese Bervollständigung aber rechtfertigt sich theils schon durch sich selbst, theils durch Stellen, wie Jer. 5, 15: ἔθνος, οὗ οὐκ ἀκούσει τῆς φωνῆς τῆς γλώσσης αὐτοῦ; vgl. Jes. 28, 11. — Hesek. 1, 28: καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦντος κ. τ. λ. Warum sollte nicht, wie σάλπιγγος φωνή, φωνή κιθάρας, φωνή χειλέων, φωνή ποδῶν, φωνή ὑδάτων, φωνή θαλάσσης, φωνή βροντῆς, φωνή τῆς δεήσεως, φωνή τῆς αἰνέσεως, — τῆς ἀγαλλιάσεως, φωνή ψαλμοῦ u. a. m., auch gesagt und gedacht worden seyn: φωνή γλώσσης und φωνή ἐν γλώσσῃ und — γλώσσαις und — διὰ γλώσσης λαλουμένη oder φωνή λαλοῦντος γλώσσῃ und φωναὶ τῶν λαλούντων γλώσσαις u. a.? Alle Stellen, wo die mehrbesprochene Redensart vorkommt, vertragen und erklären sich ohne Weiteres mit dieser einfachen Ergänzung, wie Jeden die flüchtigste Vergleichung lehren wird.

3.

B e m e r k u n g e n
über
Zwingli's Lehre von der Vorsehung
und Gnadenwahl,
als Nachtrag zu der Abhandlung des Hrn. Dr. Hahn,
Stud. u. Krit. 1837. 4. Heft S. 765 ff.

Von
J. J. Herzog,
der Theologie Licentiaten und Professor an der Akademie
in Lausanne.

Herr Dr. Hahn hat in der genannten Abhandlung die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf einen sehr wichtigen Gegenstand gerichtet, den zu behandeln überdies um so verdienstlicher war, da das theologische Urtheil auf eine merkwürdige Weise darüber noch im Schwanken begriffen war. Es schwankte nämlich darüber, ob Zwingli überhaupt die Lehre von der Gnadenwahl gekannt — denn um diese handelt es sich eigentlich und die andern der genannten Lehren schließen sich als Prämissen an jene Lehre an, — zu welcher Zeit er sie vorgetragen, ob er derselben diejenige Entwicklung gegeben, die eine so wichtige Lehre erheischte. Die genannte Abhandlung, die zwar erst die Lehren von der Vorsehung, vom Wesen und der Bestimmung des Menschen behandelt und ihre Vollendung noch erhalten soll durch eine nachfolgende Darstellung der Lehre von der Gnadenwahl, scheint nun ganz geeignet, allem Schwanken über die genannten Punkte für immer ein Ende zu machen. So sehr wir aber gewiß mit Allen, welche die Abhandlung gelesen haben, dem Verfasser dafür Dank wissen, so fühlen wir uns doch gedrungen, ihm so wie

überhaupt sachverständigen Männern einige bescheidene Zweifel an der Richtigkeit einiger über Zwingli's dogmatischen Charakter aufgestellten Urtheile darzulegen. Ob schon wir nämlich durchaus keinen Anstand nahmen, die unleugbaren Schwächen der zwingli'schen Theologie, wie sie in Behandlung der fraglichen Lehre hervortreten, anzuerkennen, so fanden wir uns doch durch einige Aeußerungen und Schlussfolgerungen des Verfassers dermaßen überrascht, daß wir die ganze Sache einer aufmerksamen Prüfung unterwarfen, die uns zu folgenden Bemerkungen veranlaßt.

Herrn Dr. Hahn's eigene Worte sind diese: Der Kampf des Geistes und Fleisches in der Menschennatur wird nicht, wie es in der Schrift geschieht, als Verderbniß, als Krankheit dargestellt und aus freiem und darum strafbarem Mißverständnisse der ursprünglich guten Kräfte abgeleitet, sondern der Kampf ist ursprünglich, in göttlicher Schöpfung und in der eigenthümlichen Stellung des Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet; der Fall ist unvermeidlich und in Folge göttlicher Schöpfung, also die Sünde natürlich und nothwendig, S. 793. 794. Der Sündenfall hat die Reigung zu Sünde nur erhöht, S. 786. Anmerk. b. Das ist es, was der Verfasser Zwingli's anthropologischen Dualismus nennt, S. 793. Diesen leitet er aus einem dualistischen Pantheismus, S. 780, oder aus einem pantheistischen Dualismus her, der in Zwingli's Theologie auf eigenthümliche Weise sich mit der schriftgemäßen Lehre vermischt haben soll, S. 774, und dessen Sätze im ersten Abschnitte der Abhandlung dargestellt werden, S. 774—783. In Beziehung auf den genannten Pantheismus und Dualismus, welche als die eigentlichen und wesentlichen Prämissen von Zwingli's Lehre von der Gnadenwahl angesehen werden, scheint nun Herr Dr. Hahn dem Urtheile Guericke's beizustimmen, „daß Zwingli mehr aus speculativem,

denn aus praktischem Interesse ein strenger Vertheidiger der Lehre von der Prädestination gewesen sey, S. 773. In derselben pantheistisch-dualistischen Richtung der theologischen Speculation Zwingli's wird nun auch der Grund gefunden, „warum die sächsischen Reformatoren und ihre Genossen mit dessen theologisch-religiösem Charakter sich nicht ganz befreunden konnten.“ S. 773.

Allerdings erschien derselbe nach dem Gesagten in sehr ungünstigem Lichte. Denn um das Urtheil Hrn. Dr. Hahn's in einige zusammenfassende Ausdrücke zu bringen, so ist es dieses: Während bis dahin Zwingli's Lehre vom h. Abendmahle oft so angesehen wurde, als ob sie die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen gefährde, den Menschen mehr oder minder selbständig Christo gegenüber stelle und ihn nicht in lebendige Gemeinschaft mit ihm setze, und insofern einen unbewußten Anfang des Rationalismus bilde, so ist nun vom Hrn. Dr. Hahn die zwingli'sche Prädestinationslehre so beurtheilt, als ob sie das Heil des Menschen aus den Händen des gnädigen Gottes, der nach seinem Wohlgefallen das Wollen und das Vollbringen wirkt, herauswinde, um dasselbe eigentlich vernichtend aufgehen zu lassen in der, wenn auch nicht ganz durchgeführten, Idee einer das Böse und Gute auf gleiche Weise wirkenden, durch Sünde eben so nothwendig wie durch Gutes sich entfaltenden, also mit der Entwicklung der Welt eins seyenden absoluten Substanz, in der Idee des pantheistischen Gottes. Es liegt am Tage, wie sehr dieses Resultat, so es probehaltig wäre, die schon ungünstige Ansicht a) der zwingli'schen Theologie noch ungünstiger gestalten, ja die Beurtheilung der gesammten Reformation modificiren würde. Die unklare, in verschiedene Nüancen abgestufte

a) Man vergl. z. B. die evangelische Kirchenzeitung 1828 Nr. 47. 48. 49. und auch die theologischen Studien und Kritiken 1838. 28. Heft S. 574. 575. Dieses Heft ist uns erst nach Abfassung dieser Zeilen zu Gesicht gekommen.

Philosophie, die der Reformation voran und zur Seite ging und ihr nachfolgte und als deren heilsamstes und kräftigstes Gegengewicht eben die Reformation austrat, sie hätte sich nämlich doch wenigstens in die reformirte Kirche eingeschlichen und ragte in merkwürdiger Krystallisation in dieselbe hinein. Zwingli's Theologie wäre dann um so gefährlicher, und man müßte um so mehr davor warnen, da sie ganz nach neuester Art und Brauch ihre Irrthümer in biblische Ausdrücke und Ideen einkleidet und auf diese Weise den Unbefangenen verleiten mußte.

Um nun unsere Untersuchung einzuleiten, müssen wir davon ausgehen, daß die Darstellung des anthropologischen Dualismus in der genannten Abhandlung die bedeutendste Stelle einnimmt, und daß sie hauptsächlich auch als nothwendige Fortsetzung der pantheistischen Sätze Zwingli's dieselben anschaulich machen und so zu sagen auch beweisen soll. Ferner müssen wir bevorworten, daß Hr. Dr. Hahn's Urtheile sich lediglich auf Darstellung der Ansichten stützen, welche Zwingli in der 1530 herausgegebenen Schrift *ad illustrissimum Cattorum principem sermonis de providentia anamnema* niedergelegt, welche Schrift, entstanden aus der Uebersetzung und Erweiterung einer in Marburg vor Philipp von Hessen gehaltenen Predigt allerdings (nebst der Auslegung der 67 Theesen) die Hauptquelle ist, woraus wir unsere Kenntniß von Zwingli's Prädestinationslehre schöpfen. Hr. Dr. Hahn hat zwar versprochen (S. 774), mit der Darlegung des Inhaltes genannten Werkes dasjenige durch Nachweise in den Anmerkungen in Verbindung zu setzen, was sonst sich zerstreut über dieselben Lehrpunkte in Zwingli's Schriften findet, aber diese Nachweise beschränken sich auf die wenigen, ungenügenden, welche S. 775 Anmerk. b., 776 Anmerk. b. gemacht werden.

Bei solcher Lage der Sache ist es uns vor Allem anzulegen, nachzusehen, ob in Zwingli's übrigen Schriften

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 51

Spuren, Anklänge solcher Irrthümer sich finden, welche als zum anthropologischen Dualismus gehörig bezeichnet werden müßten. Wir sagen Spuren, Anklänge; denn daß diese Irrthümer keineswegs das Ganze der zwingli'schen Theologie beherrschen, möchte als zugestanden betrachtet werden.

Wir gehen in der genannten Beziehung die Hauptschriften Zwingli's durch, worin er seine Anthropologie entwickelt hat. Aus der im Jahre 1523 erschienenen Auslegung der 67 Schlußreden oder Artikel führen wir folgende Stelle an, welche ganz geeignet ist, auf Zwingli's Anthropologie das gehörige Licht zu werfen, und welche mit den übrigen Entwicklungen über denselben Gegenstand in den anderen Schriften übereinstimmt. Die Stelle lautet so: „Hie müssen wir voran ermessen den stand Adams vor dem übertreten; darnach nach dem übertreten. Adam ist zum ersten freyß willens geschaffen, also daß er sich mocht Gottes halten und seines Gebots oder nit, wie er wollt. Das sieht man in dem, daß er im den tod an sin übertreten gesetzt hat. So hat auch das leben müssen an im ston, sytmal der tod an im gestanden ist: des, sines freyen willens findend wie ein kundschafft Gen. 2, 19; Sirach. 15, 14—17. Dese wort zeigend eigentlich an den ersten stand des menschen, so noch zu den zyten unverbößert was: dann das leben stat nimmten in siner hand; aber da stund es in Adams hand, wie bald hernach kuntlich wirt. Gott redt: zu welcher stund du von dem holze essen, wirst du des tods sterben. So muß je folgen, daß, hätte Adam allein des holzes nit geessen, so wäre er und sin gschlecht lebend bliben, und hätte dhein (kein) ander gebot dürfen halten; denn gott hat im ghein anders gegeben; sunder hielt er sich des willens und gehorsame gottes, so wäre gott sin wegwyser, sin vernunft, sin gmüt gsyn. Do er aber selbst hat etwas wellen wüssen, und sich mit sinem wüssen hoch bringen, do ist er und alles sin gschlecht in im ze stein-

härtem tod gestorben: denn das wort gottes ist kräftig, gewiß und unverwandelbarlich. So nun Adam tod und sine nachkommen tod, wer möchte sy lebendig machen? dheimer us jnen. — — Jez habend wir den weerlosen, todtē, onmächtigen Adam, das ist, die zerbrochēnen menschlichen natur funden, namlich das: hätt sy das einig gebot nit übergangen, wär sy allzyt on kummer, jamer, elend in allen eeren und freuden vom geist gottes geführt und gewisen worden. — Und so er das gebot gottes übertreten, hat er sich je des geists und der gnaden gottes verzigen, und unter das gesez oder gebot geworfen und sich dem Gsaz und tod eigen gemacht. Obschon er nun das gesez erfüllen soll, so kann er nicht u. s. w." (Auslegung des 5. Artikels. Ausgabe von Schuler und Schultheß, erster Band, der deutschen Schriften erster Theil S. 182, 183, 184.) Nach Analogie dieser so deutlichen Stelle muß nun die bald hernach folgende ausgelegt werden, die sonst Manchem anthropologischen Dualismus zu verrathen scheinen könnte. Zwingli spricht über die Verbindung und den Widerstreit des Sinnlichen und Geistigen: „Byspil: Nach ein kugel zemmen us wachß und leim (Lehm); legst du die an die sonnen, so zerschmilzt das wachß und wirt der leim hært; legst du sy in ein fließend wasser, so wirt der leim hingestöz, und wirt das wachß hært. Ein anders: vermisch wyn und wasser zemmen glych vil; so empfndst du eigentlich daß keintwederß sin natur und kraft behalten mag, sunder es ist ein ungeschmackt Ding, bis es getrunken und durch verdöwung zu blut verkeert wirt. Die zwey byspil gebend us die seltsam natur des menschen zu verston. Im ersten verstat man das zemmenseßen des lybs und der seel; im andern jedwederß natur kraft und wirkung. Also empfndend wir, daß, die wyl der mensch lebt, die zwey Ding mit einander stryten. Gal. 5. 17. So muß je syn, daß alle, die in den lyben wohnend, die in sünden empfangen sünd, all die wyl sy lebend,

erlyden müßend, daß der Ichnam sin natur behalte, wie das wasser, mit dem wyn vermischet, auch strydet sin natur ze behalten." N. a. D. S. 191.

In dem commentarius de vera et falsa religione vom Jahre 1525 finden wir die überaus deutliche Stelle, die uns als Maßstab zur Erklärung anderer Stellen desselben Werkes dient. *Philavtia*, i. e. amor sui, causa fuit, cur malevadæ obtemperaret uxori Adam. Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a Deo, sed qua, sorte, quam Deus dederat, non contentus a), domi suae. (für sich selbst) voluit boni malique peritus, imo Deo aequalis fieri. Zw. opp. ed. Schuler et Schulth. Vol. III. T. I, p. 169. Nicht unwichtig ist es, zu bemerken, daß Zwingli hier die eigentliche Ursache des Falles in einer Anwendung nicht der Sinnlichkeit, sondern des Stolzes sucht. Wenn wir nun weiter lesen: ecce, ut manifestum fieri incipit, ut homo, quatenus homo incipit et quatenus justa ingenium suum vel cogitat vel agit, nil nisi quod carnis est, ut inimicorum dei, quod adversariorum spiritus (was fleischlich, der Feinde Gottes, der Gegner des Geistes ist), cogitet et agat, l. c. p. 168, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte: quatenus homo est et iuxta ingenium suum vel cogitat vel agit, nicht aussagen wollen, daß die fleischliche, gegen Gott feindselige, wider den Geist streitende Gesinnung ein Bestandtheil oder auch nur eine Anlage der Menschennatur sey, wie sie aus des Schöpfers Hand hervorgegangen. Noch weniger Schwierigkeit können die Worte erregen, womit p. 167 Adam's Fall beschrieben wird: is, ut erat insidiarum foemineae temeritatis ignarus ac rudis (quid enim negaret uxori?), obtemperat fecitque, quod nullus maritus in gratiam uxoris facere detrectavisset. Es wird allerdings Jeder diese Erklärung der Handlungsweise Adam's als unbedeutend und

a) So interpungiren wir statt des Sinn erschwerenden: qua sorte etc.

ungenügend erkennen. Diese Stellen finden sich im Artikel *de homine*. Im Artikel *de peccato* entwickelt Zwingli die bekannte Ansicht von der Erbsünde als eine Krankheit (Bresten) ^{a)}, welche Ansicht, zur Eigenthümlichkeit des zwingli'schen Lehrbegriffes gehörig, in der fraglichen Beziehung gewiß Niemandem Anstoß geben kann. *Peccatum ergo*, heißt es unter Anderem, *i. e. vitium, morbus est cognatus nobis, quo fugimus aspera et gravia, sectamur secunda et voluptuosa*; weiterhin werden metonymisch als gleichbedeutend nebeneinandergestellt *vetus homo, morbus, caro, Adam, peccatum*; nam *his fere nominibus vitium hoc *φιλαντίας* doctrina apostolorum adpellat.* p. 201. Es kann wiederum keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der *morbus cognatus nobis* nicht schon die ursprüngliche Menschennatur vor dem Falle angesteckt, noch daß Adam, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, *morbus, peccatum, vitium *φιλαντίας** genannt wird.

In der *declaratio de peccato originali ad Urbanum Regium* vom Jahre 1526, in welcher Schrift er die genannte Ansicht von der Erbsünde als einer Krankheit vertheidigt und näher entwickelt, tritt ebenfalls mit großer Bestimmtheit der Gedanke hervor, daß diese Krankheit der Erbsünde nicht in der ursprünglichen Menschennatur gelegen, sondern aus einer Verkehrung und Verderbniß derselben hervorgegangen sey. Allerdings fällt es auf, wenn Zwingli in der Darstellung des Sündenfalles sich so vernehmen läßt: *Aedificaverat summus ille artifex feminam ex una stertentis Adami costa, infelici nimirum auspicio. Quid enim non audebit femina spe fallendi maritum atque latendi, posteaquam nata vidit eum tam altum dormiisse, ut couvelli latus non sentiret costamque eximi?* l. c. p. 630. Allein es ist dieß eher geringfügig, unschicklich, als geradezu die ursprüngliche Reinheit des Menschen gefährdend zu nennen.

a) Natürlicher Bresten in der *declaratio de peccato originali* genannt, l. c. p. 629.

Diese ursprüngliche Reinheit einerseits und die Depravation der menschlichen Natur durch den Fall andererseits werden aufs bestimmteste gelehrt. Nach Anführung der Ursachen des Sündenfalles von Seiten des Verführers und von Seiten des Menschen sagt Zwingli: *his arietibus solo aequata est arx innocentiae*, p. 631; die Erbsünde nennt er das *vitium corruptae carnis, quae amore sui concupiscit adversus spiritum*, p. 632. Die bald hernach folgenden Worte: *omnis caro, quantumcunque bonam se simulet, ad se omnia refert*, können nicht zu der Ansicht berechtigen, daß jene *philantia*, die als das eigentliche Materiale der Erbsünde bezeichnet wird, ursprüngliche Anlage und Reigung des Fleisches sey, daß der Sündenfall hiermit nicht wirklich stattgefunden und derselbe nun, sofern von einem solchen die Rede seyn dürfte, die Reigung zur Sünde nur erhöht hätte. Wenn wir nun auch gestehen, daß die Beschreibung des ersten Standes der Menschen und ihres Falles, welche die Auslegung der 67. Schlußreden gibt, besser ist, als die des *commentarius* und der *declaratio*, wenn wir nun auch zugeben, daß in diesen beiden Schriften Züge vorkommen, welche nicht die gehörige Achtung vor der von Gott geschaffenen Menschennatur vor dem Falle zu verrathen scheinen, so können wir doch nimmermehr behaupten, daß Zwingli in jenen beiden späteren Schriften aus der früheren Ansicht der Sache eigentlich herausgefallen sey. — Die *fidei ratio ad Carolum V.* vom Jahre 1530 entwickelt in ihrem 4. Artikel dieselbe Ansicht von der Erbsünde wie die *declaratio*. Wenn es nun weiter im 2. Artikel heißt: *Deus autem, qui ab aeterno usque in sempiternum universa in unico et simplici intuitu inspicit, libere constituit ac disponit de rebus universis; sua enim, sunt quaecunque sunt. Hinc est, ut quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret, qui lapsurus erat, aequae tamen constitueret, filium suum humana natura amicare, qui lapsus*

repararet (Zw. opp. 1544, 1545. Tom. II, fol. 538 b.), so liegt darin nur, was allgemein zugestanden wird, daß Gott in Beziehung auf den vorhergewußten Fall des Menschen die Erlösung in Christo beschlossen hat; es ist in jenen Worten durchaus nicht gesagt, daß Gott den Menschen mit so feindseligem Verhältnisse des Geistes und des Leibes geschaffen, daß dieser jenen bekämpft und sich unterwirft. Aus der *fidei expositio ad regem christianum* vom J. 1531, sowie aus den *annotationes in epistolam ad Romanos* können wir aus dem Grunde nichts anführen, weil jene die fragliche Materie gar nicht behandelt, diese ganz aphoristisch sich ausdrücken; doch bestätigen sie das uns schon Bekannte.

Es muß uns nun nach dem Bisherigen höchst auffallend scheinen, daß Zwingli in der Schrift *de providentia* Ansichten aufgestellt haben soll, die von den dargestellten so sehr abweichen. Wenn wir bedenken, daß jene Schrift in demselben Jahre wie die *fidei ratio* erschienen ist, so könnten wir die erwähnte Abweichung durchaus nicht als eine etwa im Laufe der Zeit vorgenommene Modification seiner frühern Ueberzeugung ansehen, sondern wir müßten sie als eigentlichen Widerspruch mit sich selbst bezeichnen; ein solcher directer Widerspruch mit sich selbst aber darf gewiß nur nach der reiflichsten Prüfung und bei der dringendsten Nothwendigkeit dem sonst so consequent und klar denkenden Manne beigelegt werden. Wir wollen übrigens gerne eingestehen, daß es den größten Anschein hat, als ob Zwingli in der genannten Schrift den Widerstreit des Geistes und des Fleisches in die ursprüngliche Menschennatur hinein verseze und das Fleisch überhaupt, abgesehen vom Sündenfalle, als solches ansehe, welches er in der früher angezeigten Schrift ein durch den Sündenfall erst verderbtes Fleisch (*corrupta caro*) nennt. Offenbar schreibt Zwingli seine Sätze über die menschliche Natur

unter dem Einflusse der 65. Epistel des Seneca a), der auf echt antike Weise dem Geiste den Körper feindselig entgegensetzt, als könnte es vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur gar nicht anders seyn. Der Kürze halber berufen wir uns zum Erweise des Gesagten auf die Darstellung des Hrn. Dr. Hahn. S. 783—786; 792; 793.

Wir können uns dennoch nicht überzeugen, daß Zwingli hier mit seiner anderwärts ausgesprochenen Ueberzeugung in eigentlichen Widerspruch getreten sey. Um diese Ansicht der Sache zu rechtfertigen, berufen wir uns nicht darauf, daß auch die Darstellung in diesem Buche noch Spuren einer Unterscheidung zwischen Fleisch und Fleisch zu verathen scheint. Auf der einen Seite wird nämlich gesagt, daß der Körper zu seinem Ursprunge, zur Erde, zum Rothe hinneige, und deren Triebe folge, daß er wie Roth, in einen klaren Bach gelegt, den Geist, das limpidum fluentum, verunreinige. Es wird von dem stupor, der inertia, der stupida moles corporis gesprochen, die dem Geiste Fesseln anlege. Andererseits läßt sich Zwingli also vernehmen: artifex ille, cum coeno huic (dem Körper) mersurus

a) Bem es etwa auffallen möchte, daß Zwingli von Seneca sagt: unicus ille animorum ex gentibus agricola, divinus ille animus, der möge hiermit vergleichen, was ein Mann von Seneca sagt, der sonst alle Schwächen und Blößen und Verkehrtheiten der Denkweise der Classiker heraushebt: „Er steht so groß, so erhaben vor unserm Blicke, wenn wir seine Werke lesen, daß man es kaum noch gewahr wird, auf welchem Goldhaufen er gestanden ist. Oft spricht der Heide so herrlich wie ein Christ.“ S. Classiker und Bibel in den niedern Gelehrtenschulen. Neben an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eyt h. Basel 1838. S. 156. Wer überhaupt wegen der bekannten Stelle in der fidei expositio ad regem christianum glaubt, daß Zwingli die ethnische Jugend so sehr überschätzt habe, der möge lesen, was derselbe Zwingli über die Ruhmsucht der Alten äußert, im commentarius de vera et falsa religione p. 171 der schultheffischen Ausgabe, im Artikel de homine.

esset animum, vide, ut ipsum maceraverit, ne indigno domicilio dignum hospitem dehonestaret, und eine darauf folgende beredte Beschreibung der ausgezeichneten Eigenschaften des menschlichen Körpers im Gegensatze zu dem der Thiere wird mit den Worten geschlossen: quibus factum est, ut coelestis animi hospitium undique lentum, leve ac limpidum constiterit. Hier werden jenem gerade diejenigen Eigenschaften beigelegt, die ihm oben abgesprochen worden, worin wir also die Spur einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und nach dem Falle finden könnten. Der anscheinende Widerspruch, der dabei heraus käme, ließe sich nämlich so erklären, daß in dieser Darstellung, die von den Protoplasten nirgends namentlich redet, die Anschauung von der Menschennatur vor dem Falle und nach dem Falle nicht gehörig auseinander gehalten worden, ohne daß beide Anschauungen im Geiste Zwingli's eigentlich in eine zusammengelassen wären. Aber eine solche Erklärung der Sache, die uns anfangs passend schien, wird durch die gleich darauf folgenden Worte unmöglich gemacht. Alsobald hernach wird nämlich der Gedanke ausgesprochen, daß, wie vorzüglich auch der menschliche Körper sey, er doch, seine Natur behaltend, zur Erde strebe und den Geist dadurch verunreinige. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, und nun folgt die von Hrn. Dr. Hahn S. 785 Anmerk. b. mitgetheilte wichtige Stelle, woraus erhellt, daß der Körper des Menschen lediglich in Vergleichung mit dem der Thiere undique lentum, leve ac limpidum genannt wurde, hingegen in der wesentlichen Beziehung zu dem inwohnenden Geiste gedacht, ganz geeignet sey, denselben zu beschweren, zu verunreinigen, gleichsam zu verdichten. So konnte auch ein Seneca oder ein anderer heidnischer Philosoph des menschlichen Körpers Vorzüge im Vergleiche mit dem der Thiere rühmen, ohne deswegen in die biblische

Anschauung von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und dem ursprünglichen, ungestörten Verhältnisse ihrer beiden wesentlichen Bestandtheile einzutreten. Denn wer nicht auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens steht, erhebt sich ebenso schwer zur Idee der ursprünglichen Herrlichkeit und künftigen Verherrlichung der menschlichen Natur wie zur Anerkennung des tiefen Falles und Elendes derselben.

Ohne daher auf die genannten Spuren einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und dem Fleische nach dem Falle Gewicht zu legen, weil diese Spuren, näher betrachtet, in nichts zerfließen, wollen wir nicht länger anstehen, die eigentliche Ursache zu nennen, warum wir Zwingli nicht auf dieselbe Linie mit Seneca stellen, warum wir ihn nicht auf den niedrigen Standpunkt einer dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie herabsetzen können. Die Ursache ist nämlich ganz einfach die, daß Zwingli — wir haben alle Ursache, es zu glauben — absichtlich sich ganz in die Betrachtung des Menschen, wie er gegenwärtig lebt und webt, versenkt und verschließt, daß er im Interesse seiner vorhabenden Beweisführung über den wirklichen Zustand hinaus nach dem ursprünglichen Zustande des Menschen nicht sehen will, sondern ganz nur aus der Anschauung der menschlichen Natur, wie sie geschichtlich und erfahrungsmäßig vorhanden ist, herauspricht. Alle seine Aeußerungen, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erklären sich auf eine unseres Erachtens genügende und ungezwungene Weise. Sie erinnern dann an die Sprache des gemeinen Lebens, an die gewöhnliche Betrachtungsweise, selbst an die biblische Darstellung, die ja auch in Stellen, wo man Anderes erwarten dürfte, sich ganz in die Betrachtung der Menschennatur, wie sie einmal vorhanden ist, versenkt, ohne zur Anschauung des Zustandes vor dem Falle aufzusteigen. Man vergl. Joh. 3, 6; Gal. 5, 17; welche Stellen, außerhalb des Zusammenhanges mit gewissen Sätzen der bibli-

schen Anthropologie betrachtet, welche sich gar nicht in den genannten Büchern der heiligen Schrift finden, ebenfalls anthropologischen Dualismus zu verrathen scheinen. So kann denn auch, ohne mit der Schrift in Widerspruch zu treten, auf die Frage: warum hat Gott den Menschen so unglücklich geschaffen, daß er niemals Frieden mit sich selbst hat? (L. c. 361 a.) mit Zwingli geantwortet werden: weil Gott es so gewollt hat und weil es genügt, daß er es so gewollt hat. Wir wollen damit keineswegs behaupten, daß jene Frage nicht noch etwas anders beantwortet werden kann und soll — mit Beziehung auf die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur. Es genügt aber zur Rechtfertigung Zwingli's, zu wissen, daß jene Frage auch so beantwortet werden kann und muß; wer das nicht zugeben wollte, an den dürften wir ja dieselbe Frage nur etwas anders gestellt richten: warum hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er fallen konnte? so würde sich ihm jene Frage bald aus dem richtigen Gesichtspunkte darstellen.

Um also unsere Meinung in einen passenden Ausdruck kurz zusammenzufassen, so ist sie diese, daß wir uns die vom Hrn. Dr. Hahn als anstößig bezeichneten Äußerungen nach derselben Weise erklären, wie vorhin die Ausdrücke: der Mensch, sofern er Mensch ist (*homo, quatenus homo*), sündigt; das Fleisch, sofern es Fleisch ist (*caro, quatenus caro*), sündigt — von Natur liebt der Mensch sich selbst (*matura est homo sui amans*). Der Körper, mit der Seele verbunden, behält seine Natur bei (d. h. streitet wider die Seele), wie das Wasser, mit Wein vermischt, auch streitet, seine Natur zu behalten; u. a.

Der übrige Inhalt der Schrift *de providentia* bestätigt unsere Meinung. Wenn *cap. I.* gelehrt wird: *omnis creatura bona est, participatione, non natura, h. e. eatenus bona sunt (quae Deus condidit), quia in illo bono sunt et quia ad illius boni gloriam sunt* (Zw. opp. 1544. 1545. Tom. I, fol. 352 b.), so folgt daraus, daß die menschliche

Natur ursprünglich gut geschaffen worden, aber freilich nur insofern gut, als sie zur Gemeinschaft mit dem höchsten Gute geschaffen wurde; und wir gelangten dann zu der Ansicht, daß auch der erste Mensch nicht bloß durch seine natürlichen Kräfte das Gute that, sondern weil er in Gemeinschaft mit Gott stand, weil Gott sein Wegweiser, seine Vernunft und Gemüth gewesen, wie Zwingli an einem andern Orte sagt (Auslegung der 67. Schlußreden S. 182), eine Ansicht, die freilich von den Reformatoren vermöge ihrer Polemik gegen die katholische Lehre des *status purorum naturalium* nicht gehörig ins Auge gefaßt worden, aber nichts desto weniger zu einer richtigen Theorie von der menschlichen Natur und deren ursprünglichen Beschaffenheit nothwendig zu gehören scheint. Demnach war allerdings der Mensch so beschaffen, daß er fallen konnte, *ut labi posset*, wie Zwingli an mehreren Orten sich ausdrückt; und das hat natürlich noch kein dogmatisches System leugnen mögen; aber um deswillen war sein Fall nicht natürlich und nothwendig, weder in seiner Schöpfung, noch in seiner Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet. Denn nach Zwingli's im ersten Kapitel entwickelten Grundsätzen über die Immanenz Gottes in der Welt läßt sich überhaupt der Begriff der Causalität nur auf Gottes Wirken anwenden; dieses wird im 3. Kapitel ausführlich dargethan in folgender Weise: Der sogenannte Causalnexus der Dinge ist höchst uneigentlich so genannt, indem die secundären Ursachen der Dinge im Grunde keine Ursachen sind und Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist. Daß also der Mensch gefallen, davon ist die Ursache durchaus nicht in der so oder anders geschaffenen Menschennatur zu suchen, — sie war durch ihre Schöpfung nur nicht verhindert, zu fallen, aber nicht dazu getrieben oder gezwungen, — die eigentliche Ursache ihres Falles ist bloß in Gott zu suchen, der nun einmal aus gewissen Absichten die menschliche Natur wollte fallen lassen

oder vielmehr fallen machen, so daß es Gott nicht schwerer angekommen wäre, den Menschen, wenn er noch vollkommener gewesen, wenn er auf der Stufenleiter der Geschöpfe noch höher gestanden wäre, wenn er gar keinen Leib gehabt hätte, fallen zu machen, wie er denn auch den Engel fallen machte, diesen durch Ehrgeiz und Stolz (*per animum ambitiosum*), den Menschen durch den Teufel und das Fleisch (*per daemonem et per carnem*). Also nicht nur ist der Kampf des Geistes und Fleisches im Menschen nicht ursprünglich, sondern erst in Folge besonderer göttlicher Causalität möglich geworden. Nicht nur ist die Sünde nicht natürlich und nothwendig im gewöhnlichen Sinne der Worte, sondern sie wäre gar nicht eingetreten, nicht etwa nur ohne besondere göttliche Zulassung, sondern auch nicht ohne besondere göttliche Causalität; sie war so wenig natürlich und nothwendig; daß sie ohne ein besonderes göttliches Wirken ganz unerklärlich wäre; wie denn überhaupt nach Zwingli's Grundsätzen nichts, was geschieht, natürlich und nothwendig ist, wenn es in seinem Causalnerus betrachtet wird (den er eben als solchen nicht anerkennt); hingegen Alles, auch dasjenige, was nach dem Causalnerus als das Unnatürlichste, Uebernatürlichste, Wunderbarste, Zufälligste erscheint, ist natürlich und nothwendig, aus dem Gesichtspunkte des in der Welt gegenwärtig wirkenden Gottes betrachtet. So wie die Nahrung nicht eigentliche Ursache der Erhaltung des Lebens ist (fol. 359 a.), so ist auch die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht eigentliche Ursache des Sündenfalles. Derjenige Irrthum, den Herr Dr. Hahn anthropologischen Dualismus nennt, kann also dem Zwingli nicht beigelegt werden.

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik der zwingli'schen Sätze einzugehen. Gewiß aber verräth die Ansicht, daß der Mensch nur durch den Gegensatz der Ungerechtigkeit und Unreinheit den zu seiner moralischen Ausbildung

ihm nöthigen Begriff von der Gerechtigkeit und Unschuld erhalten konnte, nicht die gehörige Achtung vor der noch nicht gefallenen Menschennatur, welche Achtung wir auch durch einige Aeußerungen in früheren Schriften etwelchermaßen verletzt gefunden haben. Hätte Zwingli den Gedanken von der Nothwendigkeit der Sünde zur Entwicklung des Guten und von der Immanenz Gottes in der Welt, vermöge deren er den Menschen auf gewisse Weise selbst zum Bösen antreibt, weiter verfolgt, so wäre er allerdings zu allen den Resultaten gelangt, die frühere und spätere Denker, von denselben Sätzen ausgehend, erhalten haben. Es ist aber aus der Geschichte der Philosophie, wie auch aus der Dogmengeschichte bekannt, wie vorsichtig man die Ansicht eines Mannes von den Folgerungen trennen muß, die daraus gezogen werden können, die er selbst aber nicht gezogen hat.

Aus eben diesem Grunde können wir auch nicht mit dem Verfasser dem Zwingli einen pantheistischen Dualismus oder dualistischen Pantheismus oder eine dualistische Form des Pantheismus, S. 780, zuschreiben; doch wir sollten sagen, daß wir Zwingli aus dem Grunde nichts dergleichen vorwerfen können, weil wir unfähig sind, uns eine klare, zusammenhängende Vorstellung von dem zu machen, was der Verfasser unter jenen Worten verstanden hat. Unter dem Ausdruck „anthropologischer Dualismus“ konnten wir uns eher etwas Deutliches und Bestimmtes denken, die Lehre von einem ursprünglich in der Menschennatur begründeten Kampfe der beiden Elemente, des Sinnlichen und Geistigen. Aber soll etwa der Ausdruck „pantheistischer Dualismus“ durch prägnante und verbunkelnde Kürze zugleich anthropologischer Dualismus, verbunden mit einigen pantheistischen Sätzen über Gott und sein Verhältniß zur Welt, bezeichnen? So schien es uns anfangs, aber nachdem wir Seite 780 der Abhandlung wieder gelesen, wurden wir in unserer Meinung

wieder schwankend. Daß Zwingli sich zum Dualismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes auf keine Weise hingeneigt habe, liegt am Tag, und wird besonders deutlich aus seiner Schrift: *de providentia*. Zeigt er sich doch darin als einen so strengen Monotheisten, daß er glauben würde, Gottes Wesen und Wirken zu schmälern, wenn er nicht auch das Böse auf gewisse Weise zu seiner schöpferischen Wirksamkeit rechnete. Ebenso klar aber ist, daß Dualismus das directe Gegentheil von Pantheismus sey, daß die Annahme von zwei sich widerstreitenden Principien die andere Annahme von Einem Alles erfüllenden, bewegenden und in sich absorbirenden, Böses wie Gutes schaffenden Principe geradezu ausschließt. Wir wissen nun freilich auch nicht, ob die Beschuldigung des dualistischen Pantheismus oder der dualistischen Form des Pantheismus größer seyn soll, als die des einfachen Pantheismus. Es scheint wenigstens; indem in diesem Falle doch nur Ein *σκάνδαλον*, in jenem aber zwei zum Vorscheine kommen. Doch wir sollten über dergleichen lieber gar nichts sagen, da wir gestehen müssen, so wenig in die Geheimnisse des Pantheismus und Dualismus eingeweiht zu seyn, daß wir weder den einen, noch den andern in der 65. Epistel des Seneca deutlich wahrgenommen haben. Ueberhaupt aber wäre es vielleicht besser, bis die Sache gründlicher erwiesen ist, mit solchen Beschuldigungen einen Mann nicht anzutasten, auf dessen Bestrebungen und Grundsätze ein großer Theil der protestantischen Kirche denn doch auch ihre Entstehung zurückführt. Sonst könnte die Sache leicht den Schein erhalten, der gewiß Herrn Dr. Hahn am meisten zuwider wäre, als sollte im Sinne einer längst verschollenen Polemik ein neuer Angriff auf Zwingli gemacht werden.

Die ganze Abhandlung vom Herrn Dr. Hahn bildet, wie gesagt, eigentlich nur die Einleitung zu Zwingli's Prädestinationstheorie, deren hoffentlich bald nachfolgenden Darstellung wir mit Verlangen entgegensehen. Ohne der-

selben vorgreifen zu wollen; sey es uns erlaubt, noch Eini-
giges hinzuzufügen.

Es liegt uns am Herzen, offen zu bekennen, daß, wenn Herr Dr. Hahn keine andern Prämissen der Prädestinationslehre Zwingli's, als die von ihm behandelten, dem theologischen Publikum vorführt, er dasselbe durchaus nicht in das christliche Herz und den theologischen Geist hineinblicken läßt, womit er auch diese Lehre behandelt hat. Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade, das Heil durch die lautere Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf alle eigene Kraft und Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen alles Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte die Polemik gegen die Grundirrhümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinationslehre, das sind die Angelpunkte, um welche sie sich dreht. Die Entwicklungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theil hinterher gemacht, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele feststand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebensphilosophie zu setzen. Aber keinesweges verleugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: *si destinatio sequeretur nostram dispositionem, iam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse iam dudum demonstravimus*, fol. 366 b. Bei Anlaß der Stelle Rom. 9. 10. 11. 12. heißt es: *his Pauli verbis omnis controversia de merito nostrorum operum tol-*

litur. Secundo confutatur Thomistarum sententia, qua crediderunt, electionem tunc tandem decerni a Deo, cum vidisset, quales futuri sint homines. Adperte enim dicit, tam abesse, ut electio nostram constitutionem spectet aut dispositionem, ut gemini Rebeccae electi sint antequam editi. Deinde dicit aperte, electionem non venire ex operibus, sed vocantis esse. Quibus primo intelligimus, liberam esse constitutionem, a nullo respectu vel causa secunda pendentem. Secundo videmus operum nostrorum meritum everti. Aut enim gratuitam electionem cadere oportet, aut meritum nostrum. Nam si foelicitas operibus comparatur, iam non donatur gratis; si donatur gratis, iam non est merces operis. fol. 367 b. Wenn aus den angeführten Worten erhellt, daß es mit der ganzen Lehre von der Vorsehung oder Fürsichtigkeit a), wie Zwingli sie nennt, auf nichts Anderes abgesehen ist, als die freie Gnade Gottes im Gegensatz gegen die menschliche Sünde zu preisen, so zeigen die folgenden Worte, wie die metaphysischen Bestimmungen über Gottes Wesen und Verhältniß zu den Geschöpfen auch nichts Anderes bezwecken. Summum bonum est numen. Quaecumque sunt, ex illo sunt, atque ut ex illo sunt, sic illius egent virtute, ut sint et consistent. Contra numen nullius ope opus habet, suapte robore consistit, — omnium intellectuum lux est, imo solus fons intellectuum. Quo fit, ut quidquid vivere, intelligere, operari videamus, in illo vivat, intelligat, operetur. Quo ergo pacto nobis quicquam ferremus acceptum, qui ne sumus quidem, tam abest, ut vivamus aut operemur citra ipsum. — Quod autem adhuc divinae scripturae operum nostrorum pretia indicant, non est, ut nos offendat, cum dudum audiverimus, benignitatem numinis non secus quam inter humana fieri, ut instrumento

a) Providentia nennt Zwingli sapientia, quae universa prospicit et prospecta disponit; perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio, welche Definition sich an bestimmte Sätze über Gottes Wesen und Immanenz in der Welt anlehnt.

acceptam feratur, quod vere authoris et artificis est. ibidem. Nur um diesen Satz recht festzustellen, hatte Zwingli's derber Verstand im Vorhergehenden die anstößige Behauptung aufgestellt, daß Gott auch das Böse thue, das für ihn nicht böse sey, sich des Sünders als eines bloßen Werkzeuges bedienend. Doch wir dürfen die dem Zwingli so wichtige Wahrheit nicht verschweigen, um derentwillen er sich zu seiner so harten Lehre bequemt hat; vom Glauben sagt er: *ea vis non est ab homine; sic enim quisque vellet grandissimam habere fidem, cum non omnium sit fides, sed a solo Deo est, ipsam enim Paulus spiritui sancto fert acceptam. Qui enim terreni sunt, terrena sentiunt; qui autem superne sunt, regenerati coelestia sentiunt. Hominem ergo sibi permittas, unde fidem comparabit aut asciscet, cum terrena tantum cogitet et quaerat? Dei ergo solius donum est.* fol. 369 b.

Einige nähere Andeutungen über die genetische Entwicklung von Zwingli's Prädeterminationslehre werden hier nicht als überflüssig erscheinen. Wir sind hier vor Allem an die Auslegung der 67 Schlussreden gewiesen, worin Zwingli, soviel wir wissen, zum erstenmale die Prädeterminationslehre gelehrt hat. Diese Schrift neben dem *commentarius de vera et falsa religione* ist die Hauptschrift, worin Zwingli seine Ueberzeugung in einer gewissen Vollständigkeit dem Katholicismus gegenüber ausspricht; sie ist geschrieben in der Zeit des kräftigsten Ausblühens seiner reformatorischen Thätigkeit, unmittelbar nach der ersten Disputation vom Jahre 1523; ein treuer Abdruck seiner Seele, seiner innersten Gesinnung, gehört sie nothwendig zu einer lebendigen Erkenntniß und richtigen Beurtheilung seiner Theologie; daher glauben wir, daß manche schiefe Urtheile über dieselbe nicht gefällt würden, wenn diese Schrift mehr gelesen und beherzigt würde. Drei Lehrpunkte sind es, welche sich durch diese ganze Schrift hindurchziehen, sie beherrschen, auf welche die Bekämpfung des römisch-katholischen Lehr- und Kirchensystemes ge-

gründet wird: die Ideen von Gott, als dem alleinigen Urquelle alles Guten, alles Heiles, vom tiefen Falle, Elende, von dem geistlichen Tode des Menschen, von Christo, dem für die Sünden der Menschen gekreuzigten und gestorbenen Seligmacher, dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Es könnte manchmal schwierig scheinen, zu bestimmen, welche unter diesen drei Ideen das Uebergewicht über die andern hat; doch zeigt sich bald, daß die zwei letzten das Uebergewicht über die erste erhalten, und wiederum unter den zwei letzten ist es die Idee von Gott, dem alleinigen Urquelle alles Guten, welche über die andere hervorragt; an diese Idee reihen sich die zwei andern an. Der Mensch ist so tief gefallen, so untüchtig zum Guten, zur Erfüllung des göttlichen Willens, weil er sich aus seiner Gemeinschaft mit Gott losgerissen hat, weil er hat wollen für sich selbst etwas wissen und seyn. Man glaube ja nicht, daß die Ansicht von der Erbsünde als eines Breßens, die schon in dieser Schrift vorkommt, die Lehre vom geistlichen Elende des Menschen beeinträchtigt. Man möge doch nicht verkennen, daß Zwingli mit dieser Ansicht nichts Anderes aufstellen wollte, als daß die neugeborenen Kindlein der Christen und der Heiden nicht verdammt würden, so wie ihrerseits die andern Reformatoren mit ihren Sätzen über die Erbsünde im Grunde auch nur das festhalten wollten, daß der Mensch alle Sünde und allen Keim der Sünde, den er in sich finde, sich zurechne und sich deßwegen vor Gott als Sünder demüthige, sich über nichts Böses hinaussetze, was in ihm vorgeht, als gehörte es nicht zu seiner sündhaften Persönlichkeit, sondern auch im Geringsten das Urtheil bestätigt finde, daß er fleischlich sey und unter die Sünde verkauft und vor Gott verdamnungswürdig. Dieser wesentliche Punkt in der Sache, der allerdings zur christlichen Wachsamkeit über sich selbst, zum sittlichen Leben im christlichen Sinne des Wortes nothwendig gehört, scheint auch in Zwingli's Lehre nicht über-

gangen zu seyn. So wie er in den *annotationes in epistolam ad Romanos* die *concupiscentia* ganz bestimmt Sünde nennt a) und sich dadurch von der katholischen Lehre scharf unterscheidet, so liegt dieselbe Anerkennung der bösen Lust als Sünde den Aussprüchen zu Grunde, welche in der genannten Auslegung der 67 Schlußreden vorkommen. Und zum Zeugnisse, wie tief er den Menschen im unwiedergeborenen Zustande setzt, dient zu wissen, daß er in derselben Auslegung, wie auch in den *annotationes*, die Stelle Röm. 7, 14 ff. auf den wiedergeborenen Menschen bezieht. Sowie die Sündhaftigkeit, Nichtigkeit, Verdammungswürdigkeit alles menschlichen Lebens und Treibens, Denkens, Empfindens, Wollens, Handelns auf den Abfall des ersten Menschen von Gott, der Quelle alles Guten, zurückgeführt wird, so ist auch Christus darum als Seligmacher bezeichnet, darum das Verdienst seines blutigen Todes gepriesen, weil er, der unschuldige Christus, von der reinen Magd Maria ohne alle Sünde geboren, obwohl Mensch, doch wahrer Gott und ein ewig währender Gut, den unverdienten Tod für uns erlitten, der ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünden. S. 186. Obwohl er also die unergründliche Wichtigkeit der Lehre vom Veröhnungstode Christi gar wohl einseht, so erkennt er doch in der Art, wie die katholische Kirche diese Lehre geschmälert und durch Zusätze entstellt hat, nur wieder den Grundirrhum, worin sich in seiner Anschauung alle Irthümer des Katholicismus concentriren, einen Mangel an Anerkennung Gottes, als der alleinigen Quelle alles Guten, eine heidnische, polytheistische Verdunkelung des Gottesbewußtseyns; überall, im Ganzen, wie im Einzelnen des damaligen Christenthums, tritt sie ihm entgegen. Die Christenheit hat des Gottes vergessen, der, an

a) Zw. opp. ed. Schuler. Vol. VI. Tom. II. p. 98. ad Rom. 7, 7: *Hominum et philosophorum doctrina negat concupiscentiam esse peccatum. Sic ratio humana colligit: Quis posset esse sine concupiscentia? peccatum ergo non est concupiscere. Verbum autem dei concupiscentiam prohibet.*

sich selbst das höchste Gut, sich zu ihr in Christo so gnädig herabgelassen, in dem allein, was ist, lebt und webt, ohne dessen Wirken Alles in das Nichts zurücksinken würde; sie hat sich selbst in ihrem Elende vergöttert und auf alles Irdische, das an sich eitel, nichtig und leer von göttlichem Gehalte ist, nur nicht auf das allein wahrhaft Seyende und ewig Bestehende und unwandelbar Kräftige Hoffnung des Heiles gebaut. Der erste, entscheidende Schritt zu dieser Verdunkelung des Gottesbewußtseyns geschah am Anfange der Welt durch den ersten Menschen; aber die christliche Kirche, gestiftet, diese Verdunkelung aufzuheben, ist wieder in die alte, vorchristliche Nacht zurückgefallen. Daher wird das Wort Gottes nicht geachtet und Menschenatzungen das ihm allein gebührende Ansehen gegeben. Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin gibt das Beispiel des Unglaubens, der Geringschätzung des göttlichen Wortes; sie entzieht Gott alle Ehre, indem sie die Auslegung des Wortes nicht frei gibt, und leugnet damit, daß alles wahre Verständniß der Schrift nur vom Geiste Gottes ausgehen könne. Weil Gott die Ehre entzogen wird, so wird so viel und so thöricht auf die Werke gepocht, da doch Alles, was darinnen von uns gewirkt, Sünde ist und Gleißnerei, nur dasjenige gut ist, was Gott daran gewirkt, da Gott allein durch seinen Geist alles Gute in uns wirkt. Weil das vergessen ist, so wird auch selbst der Glaube als ein verdienstlich Ding angesehen. Aber der Glaube ist nichts Anderes, als eine gewisse Sicherheit, mit der sich der Mensch verläßt in dem Verdienste Christi, und ist nicht ein Werk, sondern eine Ruhe und Sicherheit in dem Verdienste Christi. Welche Sicherheit und Vertrauen auch nicht von Menschen kommt, sondern von Gott; denn das Wort Christi mag nicht gebrochen werden, Joh. 6, 44, da er spricht: Niemand kommt zum Vater, es habe ihn denn mein Vater, der mich gesendet, gezogen. — Ja, doch so ist das Verzichtleisten auf Verdienst nichts Anderes als der Glaube. Denn daß der Mensch sich selbst nichts zuschreibt,

sondern glaubt, daß alle Dinge durch die Fürsichtigkeit Gottes verwaltet und geordnet werden, das kommt allein daher, daß er in Gott gelassen und vertrauet ist. S. 277. Dieser Glaube, der mit ganzlichem Ausgehen aus sich selbst und Verzichten auf alles eigene Verdienst allein an Gott und an das Verdienst Jesu Christi sich hält, er ist aus der Kirche, ihrer Lehre, ihren Einrichtungen, ihrem Gottesdienste, aus dem Leben und Treiben, aus den Gedanken, aus dem Gesichtskreise der Christenheit verschwunden. So wie je mehr der Glaube wächst, desto mehr auch das Werk aller guten Dinge wächst, je größer der Glaube ist, desto größer Gott in dir ist (S. 277), so ist auch mit dem Verschwinden des Glaubens das Werk aller guten Dinge, Gott, aus der Kirche wie verschwunden. Daher wird die Sündenvergebung den Menschen zugeschrieben, da sie doch allein von Gott um des Verdienstes Christi willen ertheilt wird. Daher der übertriebene, abgöttische Werth, der auf menschliche Einrichtungen und Satzungen gesetzt wird, weil vergessen wird, daß alles Gute vom Geiste Gottes gewirkt wird. S. 233. Daher die übertriebene Verehrung, die den Auslegungen der Väter gezollt wird, die doch wohl in Sachen des Glaubens irren mögen. Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt? Ist seine Hand und Gewalt abgeschüttelt worden und kürzer gemacht, daß er die Herzen der Menschen nicht mehr zu dem lautern, einfältigen Verständnisse seines Wortes ziehen mag? Man muß keinen sichtbaren Menschen zu dem Glauben haben; denn der Mensch macht den Menschen nicht gläubig, sondern der Geist, der das Herz und Gemüth zieht. Ob man gleichwohl den predigenden haben muß, so macht er doch das Herz nicht gläubig. Der Geist und das Wort Gottes thun das. Und welcher sich dargibt, er mache sicher und entscheide, der ist ein Verführer, ein Antichrist; denn er gibt ihm selbst zu, daß allein Gottes ist. Und ist der Mensch nichts Anderes, als ein Haushalter und Vortrager des Wortes Gottes (1 Kor. 4, 1.). Das ist aber bei Gott

allen Menschen so gemein und bereit als dem Papste. Denn wer möchte den Geist Gottes gewaltigen oder verhalten und ihm Einhalt thun? Apg. 10, 47. Hiermit sey genug von den Verächtern Jesu Christi gesagt, die sich machen zu dem, was keine Creatur seyn mag; nämlich Gott machen sie aus ihnen selbst. S. 232. Die Heiligen aber sind die gegen ihren Willen und ihrer ganzen Gesinnung zuwider zu Göttern erhobenen, dem höchsten Gotte gleichgestellten Gegenstände der kirchlichen Verehrung. Ihre Anrufung streitet wider das erste Gebot, verbunkelt das Leiden Christi, ist auch eine Schmach der Heiligen selbst und ist in allen drei Beziehungen ein Verkennen Gottes als der alleinigen Quelle alles Heiles. Es ist genug angezeigt, wie fruchtbar das Leiden Christi ist und wie heilsam, nämlich, daß uns Gott in seinem Namen alle Dinge geben will. Es ist nicht möglich, daß uns der etwas abschlage, der seinen eigenen Sohn für uns gegeben. Hier erscheinet, wie die närrischen Päpster bösslich die Milbigkeit Gottes in eine Ungnade verkehrt und aus einem milden und gnädigen Vater einen Tyrannen und zornigen Gebieter gemacht. Sie rufen von den Kanzeln: laßt euch von der Fürbitte der Heiligen nicht abführen, als ob wir bei Gott gleichwie bei einem unfreundlichen Fürsten in dieser Welt eines Vormünders und Fürbitters bedürften. Aber wisset, unser Gott will als ein eigentlicher Vater gehalten seyn, dem wir alle Noth wohl klagen dürfen, denn er hat es uns selbst gelehrt Röm. 8, 16; ja er ist uns freundlicher, denn kein leiblicher Vater; er hat sich darum so treffentlich erniedrigt, daß wir ihn erlangen (erreichen) mögen, als er spricht Luk. 22, 27: ich bin unter euch als ein Diener. Aber ihr, die Wahrheit hassenden Päpster, sagt: es dürfe Niemand zu ihm kommen ohne Mittler. Warum hat er uns gelehrt, zu ihm laufen und sprechen: o himmlischer Vater, vergib uns u. s. w. Warum steht er denn mit offenen und unnsertwillen verwundeten Armen und ruft uns Matth.

11, 28.: kommt her zu mir alle, die arbeiten und beladen sind, ich will euch fristen und ruhig machen? Wie sprichst du denn: wie dürfte ich, armer Sünder, zu ihm kommen? Hörst du nicht, daß er zu den Sündern ruft? Hörst du nicht, daß er spricht: ich bin nicht gekommen, die Rechten zu berufen, sondern die da krank sind. Ist das nicht, o frommer Christ, die süße, tröstliche Gnade Gottes verbittern, wenn der Päpster den Sünder verzagt macht, als ob er ohne Vormünder nicht zu Gott kommen dürfe? Ist das nicht, die Ehre Christi hinnehmen und sie der Creatur geben? so er uns doch allein als ein gewisses Pfand des Heiles gegeben ist (Ephes. 1, 7), und du gibst's einer Creatur zu! Was ist das anders als eigentliche Abgötterei. Endlich ist es auch eine Schmach der Heiligen, daß man sie nach ihrem Tode an Gottes Statt rechnet, den sie doch über alle Dinge erhöht haben. Ja, die ewig reine Magd Maria mag so wenig erleiden, daß man ihr die Ehre zulege, die ihres Sohnes ist, als Paulus und Barnabas in Lystris. Meinst du nicht, die Maria möchte so sprechen: „o ihr Thoren, alle Ehre, die ich habe, die habe ich nicht von mir selber; Gott hat mich also aus seiner Gnade begabet; ich bin weder eine Göttin, noch der Brunn des Guten; Gott ist allein dieser Brunnen und läßt alles Gutes zu euch kommen allein durch meinen Sohn. Von Anfang der Welt hat Gott keiner Creatur solche Gewalt gegeben, daß man zu ihr seine Zuflucht nehme, als wäre sie auch Gott. Christus aber ist Gott; ich bin kein Gott; darum sollet ihr bei mir das nicht suchen, was allein Gott gibt. Ihr meint; ich sey geehret, so ihr mich anbetet; das ist meine Uehre. Es soll Niemand angebetet werden, denn der einige Gott. Den ehret dergestalt, wie ich ihn geehret habe, mit Glauben, mit Gehorsam, mit Geduld der widerwärtigen Dinge, die ich mit seinem Sohne von Kindswesen her bis ins Ende erlitten habe, mit Armuth und Trübsal. Ich bin nichts Anderes, denn ein Zeuge meines Soh-

nes, daß man sehe, wie gewiß das Heil in ihm ist." S. 284, 285, 286 a).

So wie Zwingli den Katholicismus als die Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns von Gott, der alleinigen Quelle alles Guten und alles Heiles, der uns alle Dinge in Christi Namen geben will, erschaut und unter diesem Gesichtspunkte alles katholische Unwesen zusammenfaßt, so erblickt er jene Verdunkelung, jenes Unwesen, zum höchsten Punkte gesteigert, in der Anrufung der Heiligen. So wie er daher der Vertheidigung der 20. Schlußrede, welche gegen die Anrufung der Heiligen gerichtet ist, die meiste Ausdehnung gibt b), so knüpft er auch an dieselbe seine Prädestinationslehre an. Die Anrufung der Heiligen beruht auf dem Wahne der besondern Kraft ihrer Fürbitte; dieser Wahn ruht auf dem andern von dem Verdienste der Heiligen, überhaupt vom Verdienste, welches der Mensch vor Gott erlangen kann. Um den trügerischen Wahn der menschlichen Verdienstlichkeit gründlich auszurotten, stellt er den durch viele Bibelstellen belegten Satz auf, daß wir nichts sind, daß Gott Alles in uns wirkt; wir haben, sagt er, das starke Wort Gottes an unserer Seite stehen, das sie mit all' ihrem Zeuge nicht stürmen mögen, daß Gott alle Dinge in uns wirkt, daß wir nichts sind, weder Handgeschirre, durch die Gott wirkt, der auch die Handgeschirre selbst gemacht hat. Und um diese Wahrheit recht handgreiflich zu machen, lehrt er in Beziehung auf Röm. 9, 20—23, daß Gott die Handgeschirre zu sauberm, wie zu unsauberem Gebrauche auf gleiche Weise ge-

a) In dieser ganzen Darstellung sind Zwingli's eigene Worte mit der allgemeinen Angabe des Inhaltes den andern verweben; wir haben uns dies erlaubt, um bei aller Kürze doch eine anschauliche Vorstellung vom Inhalte und Geiste der betreffenden Schrift zu geben.

b) Sie reicht von S. 266 bis 301; die Schlußrede lautet so: „Daß uns Gott alle ding will in sinem (d. h. Christi, der gerade vorher genannt ist) namen geben, darus entspringt, daß wir usserthab diser Zyt dheins mittlers bedderfend weder sin.“

macht hat, daß er seine Geschöpfe ganz machen oder brechen mag, und bezieht sich überhaupt auf die Lehre von der Fürsichtigkeit oder Vorsehung Gottes. S. 275. 278.

So erscheint die absolute Prädestination dem Zwingli als das Bollwerk gegen die Anrufung der Heiligen, zugleich gegen den ganzen römischen Katholicismus; sie steht für ihn im Einklange mit den allgemeinen Sätzen über Gott und Gottes Gegenwart und Wirken in der Welt, wie sie aus der Schrift und aus der Vernunft entwickelt werden mögen. Philosophisch die Sache ausgedrückt, so betrachtet Zwingli den Katholicismus als eine Geistesrichtung, welche einerseits das Göttliche ins Materielle herabzieht, andererseits Welt und Menschheit auf gewisse Weise von Gott abtrennt und ihm bis auf einen gewissen Grad selbständig gegenüberstellt. Dieser verkehrten Richtung, die er namentlich als Abgötterei bezeichnet, stellt er die schärfste Scheidung von göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken, aber, um das andere Glied des Gegensatzes auch zu berücksichtigen, ebenfalls die stärkste Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die absolute Bedingtheit alles endlichen Seyns durch das Wahre und im eigentlichen Sinne das stärkste Ineinander der Welt und Gottes entgegen, um eben dadurch ihre gänzliche Abhängigkeit von Gott darzuthun. Aus solchen Betrachtungen sind die Bestimmungen geflossen, welche der *commentarius de vera et falsa religione* unter dem Artikel *de deo* gibt. So pantheistisch sie manchmal klingen mögen, so sind sie doch im Sinne Zwingli's nur ein scharf ausgesprochener, auf alttestamentlichen Anschauungen ruhender Monotheismus, der abgöttischen Richtung des mittelalterlichen Christenthums entgegengesetzt.

Weil Zwingli, freilich mit Unrecht, die lutherische Lehre vom Abendmahle noch im Bereiche und Banne dieser abgöttischen Richtung glaubte, stellt er ihr seine einseitige Theorie so hartnäckig entgegen. Dieser ganze Streit befestigte ihn in seiner so eben ausgesprochenen Ueberzeugung.

Im katholischen und auch noch im lutherischen Abendmahle fand er die transsubstantirende Richtung des damaligen Christenthums, wie er sie nannte; denn in einer seiner Schriften über das Abendmahl sagt er: *transsubstantiamus omnia*, und nennt dann Kleider, Wasser u. s. w. Auch in der Schrift *de providentia* verbreitet er sich lange darüber, daß die sinnliche Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle nichts Anderes sey, als die abgöttische Richtung der Zeit, auf einen bestimmten Punkt bezogen: *sic robam externis, puta sacramentis et symbolis, tribuitur, quod dare nisi divina virtus nihil potest*. l. c. fol. 367 b. Es wird dieß ganz auf dieselbe Linie damit gestellt, daß wir unserem Verdienste zuschreiben, was allein Geschenk der göttlichen Freigebigkeit (*liberalitas*) ist. So führte ihn auch der Abendmahlstreit zur Prädestination zurück. Ebenso der Streit mit den Wiedertäufern. Ja die sinnliche Hochschätzung des äußeren Actes der Taufe mußte ihm als ein Verkennen der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott erscheinen; darin, daß der Glaube so eng an den äußern Act der Taufe angeknüpft wurde, ersieht er eine Verkennung der Natur des Glaubens; und um die Frage über das Verhältniß des Glaubens und der Taufe auf eine schneidende Weise zu beantworten, erhebt er sich über beide zur Erwählung hinauf, der er Taufe und Glauben unterordnet. Um recht deutlich zu machen, daß die Gnade der Erwählung Gottes nicht durch die Taufe bedingt sey, daß sie vielmehr die Kraft der Taufe bedinge, so stellt er den Satz auf, daß auch der Glaube die Erwählung nicht bedinge, sondern durch dieselbe bedingt sey, so daß Glaube und Sacrament in gleich untergeordneter Stellung zu der Gnade Gottes gestellt werden. Dieß der wesentliche Inhalt des Abschnittes *de electione* im *elenchus contra Catabaptistas*, welcher Abschnitt absichtlich mit folgenden Worten anfängt und endet: *electionem docebimus esse firmam, h. e. liberam ac minime alligatam et supra baptismum esse ac circumcisionem, imo supra fidem ac praedicationem.*

So wird auch das Widerstreben gegen die Lehre von der Erwählung als Unkenntniß der Lehre von der Vorsehung bezeichnet. *Vides igitur, o homo; ut nobis omnis ferme scripturae ignoratio ab ignoracione providentiae venit.* Zw. opp. ed. Schuler. Vol. III. T. I. p. 429. Aber auch in der dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie seiner Zeit erkennt Zwingli die abgöttische Richtung; die menschliche Vernunft und Weisheit, worauf mit Vergessen des Wortes Gottes das Vertrauen gebaut wird, sind aber nichts als Elemente der Welt, zu denen sich der erste Mensch wendete, da er Gott selbständig im Wissen und im Leben gegenüber zu stehen sich vermaß (Auslegung der Schlussreden, S. 221; 222).

So ist also die Lehre von der absoluten Prädestination und der Vorsehung Gottes der Hauptdamm, den Zwingli allen verkehrten Richtungen der Zeit entgegensetzt. Diesen ihm durch innere und äußere Erfahrung so wichtig gewordenen Lehren widmet er dann am Ende seines Lebens, aufgefordert von Philipp von Hessen, die besondere Schrift *de providentia*. In derselben convergiren ungefähr alle Beziehungen der Prädestinationslehre, die wir bis dahin vorgeführt haben, doch mit besonderem Vorherrschen der Lehre von der Vorsehung, Wesen und Bestimmung des Menschen. Die Sätze über die Vorsehung stimmen mit denen gleichen Inhaltes im *commentarius de vera et falsa religione* im Artikel *de deo* überein; nur wird in jenen noch mehr und kräftiger die Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die Wichtigkeit alles Endlichen hervorgehoben, weil dieß dem Zwingli in seiner Stellung zu den Fragen, welche die Zeit bewegten, immer mehr einleuchtete, ihm immer wichtiger wurde. Neu sind etliche Bestimmungen über des Menschen, sowie des göttlichen Gesetzes Kraft und Bestimmung, die eben, in ihrer Blöße und von ihrer anstößigen Seite betrachtet, zum Beweise dienen, daß die Lehre, zu deren Vertheidigung sie dienen sollten, dem Reformator von unübersehbarer Wichtigkeit war, daß sie in

seiner Ueberzeugung die präponderirende Stelle einnahm, die wir derselben angewiesen haben.

Nach diesen Ausführungen werden wir nun ein Urtheil darüber fällen können, ob Zwingli mehr aus speculativem, denn aus praktischem Interesse ein Vertheidiger der absoluten Prädestination gewesen ist, sofern wir nämlich in diesem etwas ungenauen Ausdrucke Guericke's und D. Hahn's einen Vorwurf anerkennen. Was den Vorwurf der pantheistischen Richtung betrifft, so glauben wir dargethan zu haben, daß Zwingli's Lehre sich dadurch aufs bestimmteste vom Pantheismus unterscheidet, daß sie durchaus darauf gerichtet ist, den Menschen zu demüthigen, ihm das Vertrauen auf eigene Vernunft, Weisheit, Tugend, Verdienst, Heiligkeit zu nehmen und alle seine Gedanken und Bestrebungen unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen, des Glaubens an Gott, die Quelle alles Guten und alles Heiles, der in Christi, des Gekreuzigten, Namen uns Alles gibt. Auch bei Beurtheilung von Lehrsätzen heißt es: an ihren Früchten, an ihren Lehrresultaten sollt ihr sie erkennen. Wir behaupten daher getrost, daß Zwingli's anstößigste Sätze nicht auf pantheistischer Grundlage, sondern auf einseitiger Hervorhebung und theilweisen Verirrung des streng monotheistischen Gottesbewußtseyns beruhen. Aus diesem Gesichtspunkte müssen wir selbst den Satz von der Nothwendigkeit des Bösen zur Entwicklung des Guten betrachten; er erscheint nämlich als Stütze zu dem andern, daß das Böse von Gott gewollt, der Mensch auf gewisse, die Verschuldung des Menschen nicht ausschließende Weise von Gott dazu angetrieben und gezwungen sey; aber eben dieser Satz ist es, worin wir eine dem monotheistischen Gottesbewußtseyn natürliche Abirrung erkennen, die in einigen einseitig ausgelegten Aussprüchen der heil. Schrift ihre Rechtfertigung fand.

Nach dem Gesagten darf Zwingli's Prädestinationslehre nach ihrem christlichen Gehalte der von Calvin und

Luther an die Seite gestellt werden. Luther, Calvin und Zwingli haben also an dieselbe Lehre die Cardinalpunkte des christlichen Glaubens und ihrer Bekämpfung des Catholicismus angeknüpft. In Beurtheilung dieser Lehre sollte die historische Bedeutung und Beziehung derselben nie verkannt werden. Wenn die drei Reformatoren über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinausgegangen, wenn sie die Lehre in einer Consequenz verfolgt haben, die von der Schrift nicht angestrebt wird, so möge deshalb weder der eine, noch der andere in seiner theologischen Richtung verkannt werden. Hat der eine mehr oder weniger, als der andere, Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln auf dem einigen Grund gebaut, außer welchem Niemand einen andern legen mag, so laßt uns über der Verschiedenheit im Einzelnen die Einheit in Festhaltung des einigen Grundes nicht übersehen. Diese Einheit spiegelte sich auch in den beiden Theilen der Kirche ab, welche jene Männer vertraten, indem dieselbe Lehre vom Heile durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, beide Kirchen auf gleiche Weise beherrschte und in der lutherischen Kirche an den lutherischen *articulus stantis et cadentis ecclesiae* die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft wurde, während sie in der reformirten Kirche an die Lehre von der absoluten Prädestination sich anlehnte. Beide Kirchen suchten auf verschiedenen Wegen die Kernlehre des Evangeliums festzuhalten. Beide arbeiteten einander, oft freilich ohne es zu wissen und zu wollen, in die Hände. Beide Kirchen sind verbunden durch die innige Verwandtschaft ihres Geistes, die Identität ihrer Richtung im Wesentlichen. Ein kleiner Beitrag zur Verständigung über den beiden Kirchen gemeinsamen, köstlichen Besitz sollte hier dem theologischen Publicum zur Prüfung vorgelegt werden.

Recensionen.

Die Briefe Pauli an die Korinther, bearbeitet von
L. J. Rückert. Der erste Brief S. VI, 45. 466. Leipzig,
Röhler 1836. Der zweite Brief S. VI, 28. 435. Eben-
das. 1837.

Mit dieser Arbeit hat der Verf. seiner eigenen Erklärung zufolge den Cyklus seiner Auslegungen paulinischer Briefe geschlossen. Kein billiger Beurtheiler, welchen theologischen Standpunkt er auch einnehmen mag, wird verkennen, daß er auf diesem Gebiete sehr Dankenswerthes geleistet und die Auslegung dieses Theils der neutestamentlichen Schriften bedeutend gefördert hat. Der Werth seiner Leistungen beruht aber wohl im Allgemeinen vornehmlich in der kräftigen Anregung zu tiefer eindringender Forschung, welche diese Commentare durch ihre ganze Verfahrungsweise geben. Sie sind nicht theologische Producte im engeren Sinne, ausgehend von einem dogmatischen, sey es kirchlich-orthodoxen oder heterodoxen, supernaturalistischen oder rationalistischen Standpunkte, daher auch ohne alles Interesse der Ausgleichung des vorliegenden Textes mit irgend einer hinzugebrachten Denkweise. Es ist ein von gewissen Grundlehren des Evangeliums ergriffener Philologe, der aus lebendigem Interesse für den Apostel Paulus, von dessen sittlich-religiöser Persönlichkeit er begeistert ist, in die ihm werth gewordenen Erzeugnisse dieses hohen Geistes einzudringen und mit Anwendung philologischer und psychologischer Kunst das Verständniß

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 53

derselben zu fördern sucht. Man sieht, er hat sich in diese Schriften hineingelebt, er hat eine vielseitige Einsicht nicht nur in die Sprache und Darstellungsweise, sondern auch, was ja im Grunde unzertrennlich von jenem ist, in das Gedanken- und Gemüthsleben des Apostels gewonnen, und mit zunehmendem Verständnisse ist ihm Paulus immer größer und lieber geworden, ohne daß er jedoch durch die Liebe und Verehrung geblendet wäre, da sie ihn im Gegentheile nur desto scharfsichtiger im Wahrnehmen von Fehlern und Mängeln, sowohl intellectuellen als moralischen, zu machen scheint. Daß ein solcher Erklärer gegen manches Hergebrachte stark angehe, daß er das Unhaltbare vieler Ausgleichungsversuche mit scharfer Kritik aufdecke, daß er die Richtigkeit einer den Paulus moderner Sinnesart gemäß machenden Interpretation schonungslos nachweise, das läßt sich zum voraus erwarten, und in dieser Erwartung findet man sich auch keineswegs getäuscht. Er thut das auch mit solchem Erfolge, daß mancher in seinem scheinbar gesicherten Besizthume stark angefochten und Vieles, was ausgemacht und festzustehen schien, aufs neue gerüttelt und der Untersuchung unterworfen wird. Darin liegt nun eben das mächtig Anregende dieser Commentare, die in sehr vielen Fällen weit weniger ein befriedigendes Resultat geben, als zu näherer Untersuchung, zu sorgfältiger neuer Erwägung, zu gründlicherer Erörterung reizen und drängen. — Mag nun auch z. B. im Römerbriefe der Commentar von Frischke in manchen Beziehungen weiter führen und sicherere Befriedigung gewähren, mag im Epheserbriefe der von Harless in philologischer wie dogmatischer Genauigkeit und vollständiger Verarbeitung des ganzen exegetischen Materials sich vor dem rückert'schen weit auszeichnen, jener Werth und jenes Verdienst wird dem Letzteren unbestritten bleiben.

Der Unterzeichnete hat schon früher (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, Bd. IV,

h. 2. 1832. S. 102—132) den Verfasser freudig begrüßt, und obwohl er jetzt einen strengern Maßstab anlegen muß, so glaubt er doch das günstige Urtheil über ihn im Ganzen festhalten zu können. Schon damals vermochte er nach seiner ganzen theologischen Ueberzeugung auf jenen Standpunkt der Unbefangenheit oder Voraussetzungslosigkeit, von dem aus Rückert exegetirt, nicht einzugehen und erkannte auch einzelne Mißgriffe, zu welchen den ehrenwerthen Ausleger die Maxime der Unbefangenheit verleite, indem sie unwillkürlich mitunter in ihr Gegentheil umschlage. Auch jetzt glaubt Ref. in dieser Unbefangenheit eine Hauptklippe zu erkennen, woran die rückert'sche Auslegung nicht selten scheitert, und wird auch hierdurch in der längst gefaßten Ueberzeugung bestärkt, daß es nicht eine solche abstracte Unbefangenheit ist, welche die richtige Auslegung der h. Schriften bedingt, sondern eine höhere Geistesfreiheit des in den wesentlichen Voraussetzungen der evangelischen Schriftgläubigkeit sich bewegenden Theologen. Zu diesen gehört keineswegs logisch-grammatische Unfehlbarkeit und ethische Mangellosigkeit des apostolischen Schriftstellers, wohl aber schließen sie in sich die Anforderung an den Ausleger, mit großer Geduld der apostolischen Darstellung nachzugehen, ob nicht, was ihm anfangs als ein intellectuelles oder moralisches Gebrechen erschien, doch bei weiterer Erwägung als richtig und gut sich ausweise. Mit welchem Erfolge diese Anforderung von Rothe in seiner Auslegung der schwierigen Stelle Röm. 6, 12 ff. entsprochen worden, das ist bekannt und auch von vielen Seiten anerkannt, und Ref. selbst hat schon früher eben in Bezug auf jene Stelle die Richtigkeit dieser Maxime an sich erprobt, obwohl er in der Auslegung derselben nur theilweise mit Rothe zusammentraf. Ein Hauptfehler Rückert's ist die Ungeduld in dieser Hinsicht, vermöge deren er öfters, indem er unbefangen aburtheilen will, in oberflächlicher Befangenheit erscheint

Dies läßt sich nun namentlich auch in den vorliegenden Commentaren oft genug wahrnehmen, und Ref. wird nicht ermangeln, hernach einige Proben davon mitzutheilen.

Vorerst aber fassen wir diese Commentare im Verhältnisse zu ihren nächsten Vorgängern ins Auge, um daraus zu ersehen, inwiefern sie einem wirklichen Bedürfniß entgegenkommen. Die Korintherbriefe sind weniger als mehrere andere paulinische Briefe, namentlich die an die Römer, Galater und Epheser, mit Commentaren betrachtet worden. Die in mehr als einer Beziehung verdienstvolle Arbeit Heydenreich's erstreckt sich nur auf den 1. Brief und ihre Weitläufigkeit mag ihrem Gebrauch ebensowohl Eintrag thun, als der ziemlich hohe Preis die Anschaffung erschwert. Die großen Mängel des emmerling'schen Commentars zum 2. Briefe hat Fris'sche in seinen werthvollen Dissertationen genügend dargethan und selbst treffliche Vorarbeiten für einen neuen Commentar geliefert. Die flatt'schen Vorlesungen, deren Klarheit, Sorgfalt in Bestimmung des Zusammenhangs, Genauigkeit in Sach- und Wortparallelen und anderweitige Vorzüge kein Billiger verkennen wird, boten doch im Allgemeinen fast nur die Resultate der storr'schen „notitiae historicae“ über diese Briefe und können, so werthvolle Beiträge zur richtigen und gesunden Auslegung sie liefern, doch das gegenwärtige Bedürfniß schon darum nicht befriedigen, weil ihr dogmatischer wie philologischer Standpunkt nicht mehr der gegenwärtige ist. So war denn der Commentar von Billroth der einzige, der den Anforderungen der Gegenwart mehr entsprach. Hier herrscht eine philologische Genauigkeit, die den früheren abging — natürlich mit Ausnahme von Fris'sche, der dieses Moment der Auslegung vielmehr auf Kosten anderer einseitig hervortreten läßt —; hier haben die alten Ausleger wieder einmal eine Geltung gewonnen, deren sie sich lange nicht erfreuten, und ein im Ganzen christlich-kirchlicher Geist geht durch die

ganze Auslegung hindurch. Aber man merkt es diesem Commentare wohl an, daß es ein erster Versuch des Verf. in diesem Gebiete ist; es geht ihm gar oft die rechte Sicherheit des Geübteren ab; das exegetische Material, das auch nur einem geringen Theile nach benutzt ist, liegt theilweise unverarbeitet da; dem Patristischen ist unverhältnißmäßig und ungebührlich viel Raum gegönnt; es fehlt überhaupt am rechten Ebenmaße, indem Vieles, was einer Erläuterung bedurfte, kaum berührt oder ganz übergangen, Anderes mit einer gewissen Vorliebe ausführlich behandelt ist; zuweilen hat auch dem Verf. seine speculative Richtung die Auslegung mehr verdorben als verbessert. Kurz, so schätzbar und reich an einfachen und gesunden Erklärungen auch dieser Commentar ist, so konnte er doch in mehr als einer Beziehung nicht befriedigen, was er bei seinem beschränkten Umfange schon dann in höherem Maße thun würde, wenn eine gute Defonomie darin wäre. Was den Commentar von Dishausen betrifft, so vermiffen wir darin vornehmlich das genauere Eingehen in den Text, was ohne Zweifel mit dem Mangel an sorgfältiger philologischer Ermittlung des Sinnes zusammenhängt; ein Mangel, der zwar in den ausgesprochenen Grundsätzen dieses in vielen Beziehungen höchst schätzbaren exegetischen Werkes begründet ist, aber dennoch uns keineswegs gerechtfertigt erscheint und dem Werthe des Ganzen Abbruch thut, da nun nicht selten geistreiche, über den Text mehr hinschwebende Reflexionen an die Stelle eindringender, gründlicher Erörterung treten.

Das rücker'sche Verfahren ist sehr eingehend; der Text wird nach allen Seiten angesehen und in Ueberlegung genommen, und thut auch das, was der Verf. darüber sagt, keineswegs immer Genüge, fühlt man sich öfters dadurch abgestoßen und verletzt, man lernt doch, man kommt tiefer in die Sache hinein, man wird angeregt, selbst eine befriedigendere Ansicht zu suchen, und muß dem

Ausleger danken, der einem dazu verholfen hat. In diesem Falle war Ref. sehr oft bei der Ausarbeitung von Vorlesungen über diese Briefe und will darum auch die stärksten Ausstellungen, die er zu machen hat, nur als Beweise des Danks gegen den Verfasser betrachtet wissen.

Am wenigsten finden wir uns mit ihm in Widerspruch in Betreff der Auffassung der historischen Verhältnisse, auf welche diese Briefe sich beziehen, und namentlich scheint er hinsichtlich der christlichen Partei das Richtige getroffen zu haben — hierin im Grunde mit Billroth zusammentreffend, — daß eine übermüthige Hervorhebung des Hangens an Christo mit Verachtung der an Diener Christi, namentlich an Paulus, sich anschließenden das charakteristische Merkmal dieser Partei gewesen, die durch ihre Selbstgenügsamkeit von allen andern sich unterschied, in der Opposition gegen die Autorität des Paulus aber mit den petrinischen Judaisken zusammenstimmt. — Mit psychologischer Meisterschaft hat der Verf. die Gemüthsstimmung des Apostels, wie sie durch den 2. Brief hindurchgeht, und die Bedeutung dieses Briefs als eines ausgezeichneten Kunstwerks ins Licht gesetzt; aber wir können doch nicht umhin, zu gestehen, daß er unsers Erachtens in der Schilderung der Stellung des Apostels zur corinthischen Gemeinde die Farben viel zu stark aufgetragen hat, eine Uebertreibung, die ebenso Ursache wie Wirkung unrichtiger Auffassung mehrerer Stellen und Abschnitte ist und sogar schiefe Urtheile über den Apostel selbst im Gefolge hat, obwohl andererseits dieser 2. Brief dem Ausleger in mehr als einer Hinsicht eine hohe Bewunderung abgenöthigt hat. Er meint, das Ansehen des Apostels sey in der Gemeinde tief gesunken gewesen, so daß es ganz zweifelhaft erschienen sey, ob er mit seinen Ermahnungen und Anordnungen überhaupt noch genug Eingang finden werde. Die Ursache hiervon aber sey nicht bloß in der Einwirkung böswilliger Gegner zu suchen; ja diese Böswilligkeit selbst stehe sehr

in Frage und existire wohl bloß in der argwöhnischen Ansicht des Paulus, eines heftigen und reizbaren, durch die Opposition dieser wahrscheinlich bloß beschränkten Menschen tief verletzten Mannes. Seinem Ansehen in Korinth aber habe er selbst dadurch sehr geschadet, daß er bei seiner zweiten Anwesenheit daselbst, wo ihm bereits Unordnung und Widerspenstigkeit entgegentrat, aus Mangel an persönlicher Muth — eine auch sonst bei reizbaren Charakteren nicht seltene Erscheinung — nicht mit der gehörigen Energie verfahren, hernach aber, in unserm 1. Briefe, auf eine herbe und maßlose Art, mit übertriebener Strenge in Ansehung jenes Blutschänders (R. 5.) vorgegangen sey, was denn auch schlecht genug gewirkt habe, so daß er nur durch Einlenken und Nachgeben, durch Gutheißsen des mangelhaften Gehorsams und durch die kluge Wendung, die er der Sache gab, indem er das, was die Korinther ohnehin gethan haben würden, als seinen Wunsch hinstellte, seine Autorität einigermassen habe retten können. — Hier scheint nun die ganze Voraussetzung selbst in hohem Grade precär zu seyn und nur so viel gewiß, daß ein Theil und vielleicht der bei Weitem kleinere Theil der korinthischen Gemeinde den gegnerischen Einflüsterungen Gehör gab und, von Paulus sich abwendend, an seine Verordnungen sich nicht kehrte und namentlich jene Anordnung 1 Kor. 5. nicht mit vollzog (vgl. 2 Kor. 2, 6.: „ὅτι τῶν πλείονων“). Wie hätte auch sonst der Apostel so schreiben können, wie er 2 Kor. 7, 7—11. thut, wo doch Rückert selbst anerkennt, daß dieß keine leeren Phrasen seyn können, daß vielmehr ein Theil der Gemeinde wirklich so gestimmt gewesen seyn müsse. Rückert hat seine eigene richtige Bemerkung, daß Paulus namentlich in diesem 2. Briefe öfters nur einen Theil der Gemeinde im Auge habe, aber absichtlich keine ausdrückliche Theilung mache, weil er wo möglich alle gewinnen wolle, nicht durchgreifend genug angewendet, wie er denn überhaupt mehr als einmal selbst an einer

Stelle den besten Stoff zur Rechtfertigung des Apostels gegen Vorwürfe, die er ihm anderwärts macht, darbietet. Was aber nun die im 2. Briefe bekämpften Gegner betrifft, so ist es mindestens eine höchst gewagte Behauptung, daß es im Grunde wohlmeinende, nur beschränkte Menschen gewesen, und daß nur der Argwohn des getränkten Mannes jenen schlimmen Charakter ihnen aufgebürdet. Nehmen wir nur aus der Schilderung derselben den einen von Rückert nicht in Abrede gestellten Zug heraus, daß sie aus Verkleinerung fremden Verdienstes für sich Ehre suchten, so liegt darin offenbar mehr als Beschränktheit, es ist etwas Niederträchtiges und Bösarziges, ein raffinirter Egoismus nicht zu verkennen. Und wenn Rückert Alles, was er da und dort, namentlich K. II. (Einleitung) über diese Gegner bemerkt und als wirkliche Beschaffenheit derselben, wie es scheint, anerkennt, gehörig erwogen hätte, so würde er jenes so bedenkliche Urtheil über Paulus nicht gefällt haben. Wir sehen auch hier die Frucht der falschen, gehöriger Umsicht ermangelnden, ungeduldigen und unbesonnenen Unbefangenheit, die den Mann zu schiefen Urtheilen verleitet, wodurch er die Trefflichkeit des paulinischen Charakters, die er oft so begeistert preist, mehr oder weniger selbst wieder, so viel an ihm ist, aufhebt. — Der Behauptung aber (vgl. zu 2 Kor. 10, 1.), daß es dem Apostel an persönlichem Muth gefehlt, und ihn das mehr als alles Andere verdrieße, daß seine Gegner hier seine schwache Seite getroffen, scheint doch der Totaleindruck seines Lebens, so weit dieses uns vorliegt, durchaus zu widersprechen, und Rückert selbst kann nicht leugnen, daß er in Fällen, wo es darauf ankam, mit entschlossenem Muth aufgetreten sey. Wenn bei seiner zweiten Anwesenheit in Korinth der Schein des Gegentheils entstand, so erklärt sich dieß hinreichend aus der Lage der Dinge. Es gibt ja Umstände, wo es Zusehen und Abwarten gilt, wo durch energisches Eingreifen das Uebel nur ärger gemacht wird.

Daß aber damals in Korinth ein solcher Fall eingetreten, ist nicht schwer einzusehen. Gerade beim Aufkeimen von Zwist und Unordnung, bei einem erst entstehenden Zwiespalte, wobei seine persönliche Autorität stark theilhaftig war, hätte er nicht ohne große Gefahr für die gute Sache selbst strenge und durchgreifende Maßregeln ergreifen können. So trat er denn mit einer gewissen Schüchternheit auf, aus der die Verkleinerungssucht seiner Widersacher Zaghaftigkeit machte. Eine Unbefangenheit aber, die diesen Menschen hierin auch nur muthmaßungsweise beitrifft, können wir nur für ein schlecht partiisches Verfahren erkennen. — Eine noch stärkere Klüge aber verdient wohl die Art, wie Rückert über die 1 Kor. 5, 5. hervortretende apostolische Strenge sich ausläßt. Er meint nämlich, Paulus habe sich durch die Hitze zu einem Beschlusse verleiten lassen, der sich zwar durch die Reinheit seiner Absichten, durch Ueberreste jüdischer Ansicht von christlicher Gewalt und durch seine Gereiztheit entschuldigen, keineswegs aber rechtfertigen lasse, da er, ehe gelindere Mittel versucht worden, die äußerste Strenge anordne, die leicht das Verderben dessen herbeiführen könne, den sie bessern solle. Darin sey etwas Leidenschaftliches; zugleich aber handle er unklug, da er dieß einer Gemeinde gebiete, in der sein Andenken so gesunken sey, so daß das Uebel nur ärger werden mußte, wenn sie ihm nicht gehorchte. — Dieses Urtheil beruht unsers Dafürhaltens auf einer gänzlichen Verkennung der apostolischen Stellung und Vollmacht, worin eben der Mangel an wahrer, durchgängiger, auch auf diese Verhältnisse sich erstreckender historischer Unbefangenheit sich kund gibt, außerdem auf den willkürlichen Voraussetzungen, daß jener Mensch noch gar nicht gewarnt worden und daß dieser Urtheilspruch ein unbedingter sey. Wenn der Apostel in der Folge die Nachricht erhielt, daß der Schuldige auf eine ernste Klüge hin noch in sich gegangen sey, so konnte er, ohne sich das

Mindeste zu vergeben, ein anderes Verfahren gut heißen und nach der Analogie des göttlichen Verfahrens von dem angekündigten strengen Gerichte wieder absehen. Wäre aber die Vollziehung des Angekündigten nöthig gewesen, so wußte er, daß, was er in Christi Namen mit Erfolg ankündige, auch das Beste sey, und daß, wenn irgend etwas, dieses Mittel zum endlichen Heile des Gestraften dienen werde a). — Richten wir aber nun unser Augenmerk auf den im 2. Briefe angedeuteten Erfolg der paulinischen Anordnung, so steht hier die Sache gar nicht so mißlich, wie Rückert sich und Andere beredet. Er behauptet nämlich, 2 Kor. 2, 6—11. zeige sich recht die Berlegenheit des Apostels in Folge der übereilten Strenge, und er beseitige sie nur auf eine kluge Weise damit, daß er eine gute Miene zum bösen Spiele mache, indem er das, was ohnehin geschehen würde, als seinen Wunsch darstelle. — Das Schwierige im Stande der Sache beruhte aber hier, wie es scheint, nur im Partei-

a) Die Strafe selbst war Ausstößung aus dem Gemeindeverbande, von der die Hingabe in die Gewalt des Satan, des ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου, nicht zu trennen ist. Dieser aber sollte als der vom göttlichen Willen abhängige Zuchtmeister jenen Menschen am Leibe peinigen, vielleicht bis zum Tode. Und wie Paulus durch ein Wachtwort den Zauberer mit Blindheit schlug (Apg. 13, 11.), so konnte er auch das Strafgericht über ein so großes Aergerniß gebendes Gemeindeglied mit Erfolg ankündigen. Das Bewußtseyn aber, in Folge seiner Unthat der finstern Macht preisgegeben zu seyn, und das peinliche Gefühl dieses das leidliche Leben zerstörenden Gerichts konnte bei dem tief Gesunkenen eine heilsame Wirkung haben, wovon der erleuchtete Apostel eine göttliche Gewißheit haben mochte. Die Erwähnung der ἡμέρα Χριστοῦ könnte auf den Gedanken führen, daß die Strafe auch einen unseligen Zustand im Habes mit in sich begreife, aus dem nach gehöriger Läuterung sein Geist erst in jenem Zeitpunkte befreit und in den Heilszustand wieder eingeführt werden sollte. Doch lassen wir dies billig um so mehr dahingestellt, als sich Paulus die Parusie als nahe und bei ὄλεθρος σαρκός nicht nöthwendig an den Tod dachte.

wesen, indem eine von den Segnern verleitete Minorität sich nicht in das Strafverfahren einließ. Was die Majorität gethan, ist nicht ganz klar. Jedenfalls rügte sie wohl das Benehmen jenes Menschen und wollte auch wohl keinen brüderlichen Verkehr mit ihm haben. Als er aber hierauf große Reue zeigte, so wurde sie mild gegen ihn gestimmt, und Einzelne gaben dieß vielleicht auch durch freundliche und tröstliche Zusprache zu erkennen ^{a)}. Der Apostel findet unter diesen Umständen weitere Bestrafung nicht nöthig, ja eine feierliche Wieberaufnahme des Reuigen in die brüderliche Liebe wünschenswerth; wobei er einen Wink in Betreff seiner früheren strengen Anordnung gibt, deren eigentlicher Zweck nicht die Strafe jenes Menschen, sondern (wie in Allem) die Bewährung des Gehorsams der Gemeinde gewesen, so daß er jetzt ohne Inconsequenz ihrem milden Verfahren sich anschließen könne, wie denn in diesem Falle, sofern etwa auch von seiner Seite ein Vergeben stattgefunden, dieß um ihretwillen geschehen sey, im Hinblick auf Christum, zur Vereitelung der bösen Anschläge Satans. — Dieß ist der einfache Sinn und Zusammenhang dieser Stelle, in welcher eine feine Klugheit des Apostels allerdings nicht zu verkennen ist. Diese ist aber die Klugheit der Liebe,

a) Dieß kann aus B. 9. erschlossen werden, wo das „*αγαπῶσαι ἀγάπη*“, Liebe sanctioniren, d. h. auf eine solenne, gleichsam rechtskräftige Weise, durch Gemeindebeschluß ihm Liebe zuwenden, auf vorangegangene Privatäußerungen der Art hinzudeuten scheint; ganz bestimmt aber würde es in B. 7. ausgesprochen seyn, wenn man hier, was nicht unmöglich scheint, das *ὡς ἐπεὶ ζήλοισθε καὶ παρκαλέσασθε* als etwas Geschehenes betrachtet und den Zusammenhang mit „*ἵκανόν — ἡ ἐπιτιμία αὐτῆ*“ so faßt, daß die Korinther aus dieser Ueberzeugung heraus, welche Paulus hier auch als die seinige ausspricht, gehandelt haben. Der Zusammenhang wäre dann der: „Da die Strafe hinreicht, so daß ihr im Gegentheile (bei fortgesetzter Strenge Schlimmeres fürchtend) Sunst erzeigt und getröstet habt, so bitte ich euch, ihm von Gemeinde wegen Liebe zuzuwenden.“

welche vorhandene Mängel um eines höheren Zwecks willen gerne zudeckt, nicht auf Behauptung eigenen Willens gerichtet und im Hinblick auf Christum (*ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*, B. 10.) den Sünderfreund, der gekommen ist, das Verlorne zu suchen, milder und zum Vergeben geneigt ist. Diese Liebe hieß den Apostel dem Wohle der Gemeinde die durch Einlenken in gelindes Verfahren scheinbar gefährdete eigene Autorität zum Opfer bringen und das, was dieser zu nahe trat, die Nichtvollziehung seiner Anordnung von Seiten der Gemeinde im Ganzen, übersehen. Aber eben dadurch mußte er neues Ansehen gewinnen; Selbstverleugnung, Nachgeben und Eingehen in den Sinn Anderer mußte ihm eine höhere Macht verschaffen, als das strengste Beharren auf der eigenen früheren Anordnung. — Daß aber die wesentliche Voraussetzung völliger Verzeihung, tiefe Reue, bei dem Sünder stattgefunden, daran läßt B. 7. nicht im geringsten zweifeln, und darauf, daß die Betrübniß in Verzweiflung übergehe und so jener Sünder ganz des Heils verlustig werde, sind wohl auch die Anschläge des Satan (B. 11.) zu beziehen, wenn man hierbei nicht an eine größere Entfremdung der Gemeinde denken will, zu der es durch schroffe Behauptung der apostolischen Autorität hinsichtlich jener Anordnung hätte kommen können. — Dieß mag denn eine Probe seyn, woraus erhellt, wie durch genaueres Eingehen in den Sinn und Zusammenhang und durch bestimmtere Bergegenwärtigung der angedeuteten Verhältnisse der Apostel gegen solche Vorwürfe auf eine genügende Weise gerechtfertigt werden kann. — Nicht minder als in dieser Sache soll aber nach Rückert der Apostel in der Collecten angelegenheit sowohl seine Klugheit, als seinen sittlichen Charakter bloßgestellt haben. Stoff zu dieser Anklage bietet 2 Kor. 9, 2 ff.; vgl. 8, 2 ff. Im 8. Kap. erzählt er den Korinthischen (achäischen) Lesern, wie eifrig und hingebend die armen macedonischen Christen in diesem Punkte sich

erzeigt haben, und gibt ihnen dadurch eine kräftige Ermunterung zum Abschlusse des angefangenen Werkes; im 9. Kapitel bemerkt er, daß er die macedonischen Brüder durch die Hinweisung auf die Bereitschaft Achaja's zur Racheiferung gereizt habe. Dieses Verfahren fanden die älteren Ausleger sehr klug. Rückert dagegen sieht darin einen sehr unbesonnenen pädagogischen Kunstgriff, wodurch sich Paulus auf beiden Seiten bloßstelle, indem die Korinther nun sehen, daß es mit der Bereitwilligkeit der Macedonier wohl auch nicht besser stehe, als mit der ihrigen, die ihn begleitenden Macedonier aber ihn nicht mehr recht achten konnten, wenn sie die Sache in Achaja nicht so bereit fanden, wie Paulus ihnen vorgestellt, also hierin eine bloße List von seiner Seite erkannten. — Wenn die Sache so stände, so hätte freilich Paulus sehr thöricht und unrecht gehandelt und sein Verhalten wäre eines Apostels ganz unwürdig. — Die Schwierigkeit, welche hier vorliegt, wird von Olshausen durch die Bemerkung beseitigt, daß Paulus Kap. 9, 2 ff. heiter und sinnig scherzend rede, da der Gegenstand sich zu einer ernstlichen Verhandlung nicht eigne. So wäre die Sache leicht abgemacht, aber schon diese Leichtigkeit regt billig Verdacht, und die ganze Bemerkung verdient nur als ein eigenthümlicher Einfall angeführt zu werden. Das Urtheil Rückert's aber beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Der Hergang läßt sich gar wohl so denken, daß Paulus in Macedonien von dem ersten Erfolge seiner Aufforderung zur Collecte in Achaja erzählte, die dortigen Christen seyen ganz willig dazu und haben schon seit einem Jahre Veranstaltungen dazu getroffen (die allmähliche Sammlung; wozu er 1 Kor. 16. Anweisung gab), und daß dieß die Mehrzahl der dortigen Christen mächtig anregte, so daß sie, ohne von Paulus aufgefordert zu seyn, sich gleichfalls geneigt erklärten, und zwar auf eine seine Erwartung weit übertreffende Weise. Was er aber nach R. 9, 2. von

den achäischen Christen gegen die macedonischen zunächst rühmte, war ihre Willigkeit, und diese war auch gewiß vorhanden und nur in ihrer vollen Aeußerung oder Bethätigung durch ungünstige Gemeindeverhältnisse, namentlich das Parteiwesen, gehemmt. Der Apostel durfte aber erwarten, daß diese noch insoweit beseitigt werden, daß jene Willigkeit sich gehörig realisire. Und gemäß dieser Erwartung sprach er in Macedonien. Damit aber sein Rühmen in dieser Hinsicht nicht vernichtet werde, so schickte er jetzt die Brüder mit dem Schreiben, wodurch die noch vorliegenden Hemmnisse entfernt und die Vollendung der Collecte erzielt werden sollte. Wäre diese Erwartung nicht in Erfüllung gegangen, so wäre er freilich vor seinen macedonischen Begleitern beschämt worden, aber gewiß nicht insofern, als sie seine Aeußerungen über die Christen in Achaja für eine bloße List, für ein schlaues Lügengerede gehalten hätten — sie kannten ihn doch fürwahr zu gut, als daß sie solchem Argwohne hätten Raum geben können —, sondern insofern, als es sich gezeigt hätte, daß er sich in seiner unverächtlichen guten Meinung von jenen Christen getäuscht habe, was denn natürlich gar sehr zur Unehre der korinthischen Christen selbst, zur Verminderung ihrer Achtung von Seiten der Macedonier ausschlagen mußte, eine Folge, die Paulus auf eine zwar scheinbar flüchtige, aber in der That bedeutsame Weise berührt, indem er 9, 4. sagt: *ἵνα μὴ κτυποῦμεν ὄψεις*. — So dürfte auch hier das Unrichtige in seinem Verfahren als ein bloßer Schein sich answeisen, der bei näherer Betrachtung, bei sorgfältigerer Erwägung der wirklichen und wahrscheinlichen Verhältnisse und Umstände verschwindet.

Wenn in den besprochenen Fällen ebenso die Klugheit wie die moralische Haltung des Apostels in Anspruch genommen wird, so wird dagegen anderwärts von Rückert seine logische Folgerichtigkeit, die Bändigkeit seiner Argumentationen und Schlüsse angegrif-

fen. Aber auch hier scheint es dem Erklärer an der nöthigen Geduld gefehlt zu haben, welche, tiefer eindringend, den Schein logischer Schwäche und Unrichtigkeit überwindet und da, wo auf den ersten Anblick ein loser und schlechter Zusammenhang sich darbietet, zuletzt vom Gegentheile sich überzeugt. Da Rückert an sehr vielen Stellen dem Apostel hierin sein Recht vindicirt und für die Feststellung des Zusammenhangs vielleicht mehr als irgend einer seiner Vorgänger geleistet hat, so glauben wir, daß er anderwärts dieß nur darum nicht vermochte, weil ihm die erforderliche Geduld ausging, und den Grund hiervon können wir nur in jener, nicht das rechte Maß haltenden, unwahren Unbefangenheit finden. Der nächste Beleg hierzu bietet sich in den Bemerkungen über 1 Kor. 1, 26. dar. Hier findet Rückert einen offenbaren Zirkel. Er sagt: „Was die Wirklichkeit mitgebracht hatte, daß unter den Erstlingen des Glaubens nur wenig Angesehene sich befanden, und was eine rein historische Betrachtung theils in der Frivolität, theils in der Scheinweisheit der Höhergestellten und im Gegensatze der Lehren und Forderungen des Christenthums gegen ihre Welt- und Lebensansicht begründet sieht, darin findet Paulus von seinem theologischen Standpunkte aus eine göttliche Absichtlichkeit und, überzeugt, wie er ist, daß Alles, was von Gott ausgehe, ein Act hoher Weisheit seyn müsse, sieht er auch hierin eben diese Weisheit abgespiegelt. So wenig er deshalb getadelt werden darf, so darf doch der logische Fehler nicht verschwiegen werden, welcher darin liegt, daß er, anstatt den Beweis zu führen, daß diese Erscheinung aus göttlicher Weisheit hervorgehe, sich derselben als eines Arguments bedient, die B. 25. ausgesprochene Behauptung zu beweisen, worin ein offener Zirkel liegt.“ — Wir können dieses Urtheil nur als ein höchst voreiliges bezeichnen, dessen Unrichtigkeit bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs einleuchtet. Der ganzen in den folgenden Ber-

sen fortgehenden Exposition zufolge liegt der Beweis nicht in jener Thatsache, für sich betrachtet, sondern darin, daß dieselbe zur Beschämung der Weisen u. s. f., zur Vernichtung alles menschlichen Selbstruhms, zur ausschließlichen Verherrlichung der göttlichen Gnade führen mußte. Es konnte für ein Zeichen der Thorheit und Ohnmacht des Christengottes gehalten werden, daß er die Angesehenen, Mächtigen, Weisen nicht gewinnen wollte oder konnte; aber indem jene Beschämung u. s. f. dadurch erzielt wurde, so leuchtete gerade hieraus seine hohe Weisheit und Macht hervor.

Besonders scharf sieht Rückert die Beweisführung 1 Kor. 15, 13. ff. auf ihre Bündigkeit an und kann sich, obwohl er behutsam verfährt, einiger Ausstellungen nicht enthalten. Bei B. 13. bemerkt er: „Der Schluß könnte nur gelten, wenn Paulus eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen statuirte. Denn sobald Christus ein Wesen höherer Natur, sobald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes ist, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben muß, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar. Wir müßten also sagen, er betrachte hier Christum nur nach seiner menschlichen Natur, die allerdings dieselbe ist mit der Natur aller andern Menschen. Eine solche Scheidung aber findet sich bei Paulus nicht, wenigstens nirgends als klares Bewußtseyn ausgesprochen. Und so bleibt nur übrig, daß er entweder hier unbewußt bloß die menschliche Natur ins Auge fasse, oder sein Beweis nicht beweise, was er beweisen soll.“ — Hier kann nun der Satz, von dem er ausgeht, daß jene Wesensgleichheit Bedingung der Gültigkeit des Schlusses sey, unbedenklich zugegeben werden, wie denn auch schon Andere vor Rückert darauf hingewiesen haben. Wir würden uns aber nur, um die Gültigkeit des Schlusses zu behaupten, nicht darauf zurückziehen, daß Paulus Christum hier

bloß nach seiner menschlichen Natur betrachte, obschon Stellen wie Röm. 9, 5.; 1, 3. auf eine bestimmte und bewußte Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen bei Paulus hinführen, sondern wir halten uns einfach an jenen paulinischen Satz, daß Christus des Gottgleichseyns sich selbst entäußerte (Phil. 2, 7.) und somit in die menschliche Entwicklung wahrhaft einging. Je bestimmter dieser Satz, der allerdings die schwierigsten Probleme der Christologie in sich schließt, entwickelt und zur Anerkennung gebracht wird, desto einleuchtender wird die Wahrheit des paulinischen Schlusses werden. Die Meinung des Apostels aber geht nun dahin, daß, wenn in der Idee der Menschheit durchaus keine Möglichkeit mitgesetzt wäre, die Aufhebung des Lebens (den Tod) zu überwinden, auch die Wirklichkeit der Auferstehung Christi in Abrede gestellt werden müßte. — Es drängt sich hier eine Bemerkung auf, die auch auf andere Stellen der rücker'schen Commentare angewendet werden kann, daß das negative Verhalten gegen das entwickelte und sich fortwährend entwickelnde christliche Dogma dem Verständnisse des Schriftinhalts vielfach im Wege steht, und wie der bornirte Dogmatismus durch unvermittelte Hineinlegung des fertigen Dogma in die apostolische Schrift arge Mißgriffe gethan hat und thut, so auch der spröde Skepticismus, der zu keiner positiven Vermittlung hindurchdringt, in seiner Weise fehlen muß und besonders in einer gewissen Ohnmacht, vorliegende Schwierigkeiten zu überwinden, seine Unwahrheit offenbaren wird. Auch hier ist wieder eine der schwachen Seiten jener stark hervortretenden Unbefangenheit wahrzunehmen. Wenn Rückert bei den folgenden Versen den gezogenen Consequenzen die wahre Beweiskraft für das Gegentheil abspricht, und denselben nur eine Beweiskraft für die Gläubigen zugestehet, so kann man das Letztere gerne zugeben, ohne darum das Erstere für einen angemessenen Ausdruck halten zu müssen. Es

versteht sich ganz von selbst und bedarf kaum einer besondern Bemerkung von Seiten des Auslegers, daß nur Christen, die gewiß Grundvoraussetzungen mitbringen, auf solche Weise von der Wahrheit überzeugt werden können. Behauptungen, welche auf Umstößung des Grundes des Heils führen, können durch Hinweisung auf diese Consequenz natürlich nur denen als unwahr dargethan werden, in welchen das lebendige Bewußtseyn der Realität des Heils ist. — Ebenso kann bei B. 18. nicht geleugnet werden, daß dieß nur ein Beweis fürs Herz ist; aber dieß kann dem Werthe desselben keinen Eintrag thun, da im Christenthume, welches den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und ehrt, das Herz ebenso sein Recht hat, wie der logische Verstand. Wir glauben, voraussetzen zu dürfen, daß auch Rückert dieß keineswegs in Abrede stellen wird.

Alle bisherigen Einsprachen gegen die Urtheile des Verfassers, mochten nun diese auf die moralische oder intellectuelle und dogmatische Würdigung der apostolischen Auseinandersetzungen, Argumentationen und Aussprüche sich beziehen, betreffen zuletzt die vielbesprochene Unbefangtheit unseres Auslegers; sie lassen Abwege und Auswüchse derselben erkennen und dienen theilweise zur Befestigung der Ueberzeugung, daß der Exegete, um in jeder Beziehung seine Aufgabe zu lösen, auf theologischem Grunde und Boden stehen und mit der Einsicht in den Unterschied unserer und der apostolischen Fassung des Glaubens die Erkenntniß der wesentlichen Identität beider verbinden muß, so daß er im Stande ist, unbeschadet des historischen Verständnisses, ja zum Frommen desselben zwischen dem Jetzt und Damals zu vermitteln und der christlich-theologischen Gemeinde die apostolische Schrift so auszulegen, daß sie, indem sie in den Standpunkt jener versetzt wird, zugleich den substantiellen Inhalt des ihrigen darin wiedererkennt. Nur so arbeitet die Exe-

gese der biblischen Theologie und der Dogmatik und Ethik vor und erscheint als ein wahres Glied im Organismus der Theologie. Eben dieses, daß die Theologie ein organisches Ganzes ist, bringt es mit sich, daß die Erregese aus allen theologischen Disciplinen ebenso Licht empfängt, wie sie jenen fortwährend neues Licht mittheilt. Indem wir hiermit die Unvollkommenheit der rücker'schen Auslegung nach ihrem tiefsten Grunde an den Tag legen, so können wir doch nicht umhin, zu erklären, daß selbst diese Mängel und Auswüchse für das vollkommene Verständniß der apostolischen Schriften mehr Nutzen bringen werden, als eine zwar vom theologischen Standpunkte ausgehende, aber über die Schwierigkeiten mehr hinwegweisende und sie mit willkürlichen Räsonnements übertünchende, als gründlich darauf eingehende, leichte und geistreiche Manier der Erklärung dieß thut und thun kann.

Schon Andere haben, unsereß Wissens, darauf aufmerksam gemacht, daß der Mangel an Einsicht in das wahre Verhältniß des alten und neuen Testaments der rücker'schen Auslegung nicht wenig Eintrag thue, und wir glauben, diesem Urtheile nur beistimmen zu können, und erklären uns hieraus die flüchtige Behandlung der alttestamentlichen Citate, die oft in der That gerechtem Tadel unterliegt, so richtig auch die Maxime ist, daß man in die neutestamentliche Auslegung das nicht herüberziehen soll, was die alttestamentliche auszumitteln hat. Das Richtige scheint hier das zu seyn, daß 1) das Verhältniß des Citats und seines durch den neutestamentlichen Context bestimmten Sinnes zur LXX. und zum Grundtexte und deren feststehendem oder wahrscheinlichem Sinne wenigstens angedeutet, 2) die etwa stattfindende Differenz nach festen Grundsätzen ausgleichlich oder die Einheit im Unterschiede ins Licht gesetzt werde. Es muß hier ebenso die Freiheit des Apostels im Trennen und Verbinden und überhaupt im Gebrauche alttestamentlicher Stellen aner-

kannt werden, wie man andererseits der Vorstellung einer bloßen Willkürlichkeit seines Verfahrens entgegentreten muß. Die Vermittlung liegt wesentlich im Begriffe eines höheren organischen Zusammenhanges und in der Einheit der Gesetze der göttlichen Offenbarung und Regierung im alten und neuen Bunde. Wir wollen dieß an einigen Beispielen mit Rücksicht auf das Verfahren Rückert's zu zeigen versuchen. Gleich das erste Citat in unsern Briefen: 1 Kor. 1, 19. mag hierzu dienen. Hierüber bemerkt Rückert: „Nach seiner Weise gibt der Apostel zum Belege eine Schriftstelle, weder mit dem hebräischen Texte, noch mit der LXX. völlig übereinstimmend, und wie die meisten der paulinischen Schriftanführungen aus fremdartigem Zusammenhange genommen, ohne daß wir mit Bestimmtheit sagen können, ob er nur das dort Gesagte als ähnlich dem jetzt Geschehenden auf dieß anwende, oder im Worte des Propheten eine wirkliche Andeutung der messianischen Zeit zu finden glaube. Der Zweck, für welchen er die Stelle anführt, scheint der zu seyn, den ersten Theil von B. 18. dadurch zu erklären, daß er zeigt, es müsse so kommen, daß das Evangelium den ἀπολλυμένους als Thorheit erscheine; denn, wie Gott beim Propheten gesagt, die Weisheit der Weisen solle vernichtet werden.“ Beiläufig gesagt, kommt auf diese Weise kein klarer Zusammenhang in das Ganze, und das „τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωραία ἐστίν“ wird auf eine ungehörige Weise hervorgehoben, da der Accent vielmehr auf dem zweiten Satz (τοῖς δὲ σωζομένοις etc.) ruhen muß, wenn der Zusammenhang mit B. 17. einleuchten soll ^{a)}. Was aber nun die Citation selbst be-

^{a)} B. 18. schließt sich ohne Zweifel an den Schluß des 17. B. an, damit nicht das Kreuz Christi seiner Kraft beraubt werde. Denn die Lehre vom Kreuze, die „freilich den Verlorengehenden eine Thorheit ist, ist für uns, die wir selig werden, eine Gotteskraft.“ Und in B. 19. gibt nun der Apostel weiter Grund an, warum ihn Gott nicht *in σοφία λόγων* geschickt habe: der welt-

trifft, so war 1) zu bemerken, daß der Apostel nach der LXX. citirt, die, nur am Schlusse näher als Paulus an den Grundtext sich anschließend, „*αὐτὸς*“ hat, und obwohl in der Form der Sätze vom Grundtext abweichend (wonach es heißt: „und es wird zu Grunde gehen die Weisheit, und sich verbergen die Einsicht“), doch den wahren Sinn desselben ausgedrückt hat, da nach dem Conterte dieß allerdings als ein göttliches Strafverhängniß, also als Wirkung Gottes anzusehen ist; 2) war aber auch statt des absprechenden Geredes von fremdartigem Zusammenhange kurz anzugeben, wovon es sich dort handle. Es verhält sich aber damit so: Beim Propheten (Jesaj. 29, 14.) wird dieß dem jüdischen Volke angekündigt als Strafe seiner Heuchelei und seiner Anhänglichkeit an Menschenfahrungen. Der Apostel bezieht dieß auf die herzlose und darum unwahre rhetorisch-sophistische Darstellung und Angreifung des Religiösen auf dem jüdischen und heidnischen Gebiete, dessen gerechte Strafe die sey, daß Gott nach dem in jener Weissagung ausgesprochenen Gesetze der menschlichen Weisheit, die in solchem eiteln Treiben sich verloren, auch denaraus mache, so daß sie im Bereiche des Evangeliums = 0 sey, nichts gelte und vermöge, als völlig blind und unverständlich sich erweise. — Der schon hierdurch als keineswegs willkürlich erwiesene Gebrauch der Stelle ist wohl um so mehr begründet, da an die Drohung im Folgenden messianische Ausichten sich anschließen (Jesaj. 29, 17 ff.).

lichen Weisheit werde in der Schrift selbst die Vernichtung von Selten Gottes angekündigt. Sie habe im Bereiche der neuen Ordnung durchaus kein Recht zum Bestehen mehr; Gott habe sie in diesem Lebensgebiete zur Thorheit gemacht. Da sie sich als untauglich, zur wahren Gotteserkenntniß zu führen, bewiesen, so habe er statt der σοφία λόγων die μωρία τοῦ κηρύγματος zum Mittel der Befelgung gemacht.

Treffendes über Stellen dieser Art hat schon Calvin an vielen Orten gegeben, was namentlich von dem Citate 1 Kor. 2, 9. gilt, wo, wir auf keine Weise ein apokryphisches Citat anerkennen möchten, da die Citationsformel entschieden auf die h. Schrift des alten Testaments hinweist. Dem Apostel schwebte hier ohne Zweifel Jesaj. 64, 3. vor, und zwar nach dem Grundtexte.

Zu den merkwürdigsten Beispielen des paulinischen Gebrauchs alttestamentlicher Stellen gehört unstreitig 1 Kor. 9, 8 ff. Rüdert äußert sich hierüber kurz also: „Das Mangelhafte des Beweises macht mir keinen Anstoß; wir wissen ja, wie es um die Schriftbeweise bei unserm Apostel steht.“ Wir möchten vielmehr behaupten, daß hier eine Probe echter pneumatischer Schriftdeutung gegeben ist, welche von der Außerlichkeit eines Gebots, einer Geschichte, einer Weissagung in den innersten Gehalt göttlicher Anordnungen einbringt und vom Niedrigsten zum Höchsten hinaufführt, ein Verfahren, dessen Wahrheit darin beruht, daß in der göttlichen Oekonomie Alles zusammenhängt und im Geringsten das Größte eingewickelt liegt. Zunächst verallgemeinert der Apostel hier (B. 10.) jene Vorschrift, weist aber in dem „*δι' ἡμᾶς ἐπαράν*“-darauf hin, daß eine auf ein niedrigeres Gebiet gerichtete göttliche Anordnung erst im höchsten Gebiete göttlicher Gesetzgebung in der Offenbarungshaushaltung ihr Ziel oder ihr wahres und vollkommenes Object finde. So könne hier in den Ochsen nicht der Endzweck jener göttlichen Fürsorge gefunden werden, vielmehr müsse sie als göttliche höher zielen. Jene Vorschrift könne nur gleichsam als Anwendung eines Gesetzes, dessen wahrer Gegenstand menschliche Arbeiter höherer Art seyen (die den Menschen die höchsten Dienste leisten), auf die unvernünftigen Thiere, die ja nicht Selbstzweck, also auch nicht an sich Object göttlicher Fürsorge seyen, betrachtet werden. — Eine solche analoge, welche aus der tiefsten Einsicht in das Wesen der

göttlichen Dekonomie heraus einen einzelnen scheinbar äußerlichen Bestandtheil göttlicher Gesetzgebung in einer höheren Beziehung oder in einem höheren Zusammenhange erscheinen läßt, unterscheidet sich sehr bestimmt von jener allegoristrenden Willkür, welche auf eine spielende Weise den Schriftbuchstaben zum Träger der eigenen Einfälle des Individuums oder einer anderweitigen Philosophie oder Theosophie macht.

In welchem Lichte der Apostel die alttestamentliche Geschichte betrachtet, zeigt insbesondere 1 Kor. 10, 1—11. Das alte Volk Gottes mit seinen Erfahrungen göttlicher Güte und Durchhülfe, wie göttlicher Strenge und Strafverhängnisse, ist ihm ein göttlich geordnetes Vorbild (*τύπος*) des neuen Volkes Gottes, und die wesentliche Einheit beider sieht er auch darin, daß derselbe Christus, der Mensch geworden, das Haupt der Gemeinde, der Lebensquell der Gläubigen ist, jenes Volk auf seiner Wanderung nach dem verheißenen Lande begleitete und ihm Erfrischung und Labung zuströmte. Wohin hier die meisternde Kritik des einen ganz andern Standpunkt einnehmenden Auslegers führe, zeigt Rückert auf eine merkwürdige Weise. Er scheut sich nicht, bei B. 4. zu behaupten, Paulus theile jene superstitiöse Ansicht, die bei Rabbinen sich findet, daß der Fels in der Wüste selbst mit den Israeliten sich fortbewegt habe. — Wenn man den Apostel eines solchen Wahnes fähig hält, so gibt es wohl keinen noch so absurden rabbinischen Aberglauben, den man ihm nicht eben so gut zuschreiben könnte. Und sagt er nicht unmittelbar darauf: „der Fels aber war Christus“? Sollte damit der Fels als Bild oder Symbol Christi dargestellt werden, wie man häufig anzunehmen beliebt, so würde es wohl heißen: *ἢ δὲ πέτρα ἐστὶν ὁ Χριστός*. Wir werden also das Gesagte so anzusehen haben, daß er mit der *πνευματικῆ πέτρα* jenes überirdische Princip selbst meint, so daß der letzte Satz einfacher Erklärungsatz ist. Wir haben

aber hier eine mehr beiläufige Erläuterung des Ausdrucks „*πομα πνευματικόν*“ und damit eine Bekräftigung des vorhergehenden Satzes: „Alle tranken denselben geistigen Trank; sie tranken nämlich aus einem geistigen begleitenden Fels; der Fels aber war Christus.“ Er will sagen, es sey kein auf dem gemeinen Wege der Natur entstandener irdischer Trank gewesen; die Quelle dieser Erquickung sey nämlich nicht jener starre Fels der Wüste gewesen, sondern ein Fels höherer Art, Christus, der Res-
 ftaggeist, das göttliche Wort; der Engel Jehovah's, in dem Jehovah's Name war. Darin ruhte der pneumatische Charakter des Tranks; der Grund seiner Entstehung war eine unmittelbare, außerordentliche Wirksamkeit des schaffenden göttlichen Wortes.

Zu den kühneren Allegorien des Apostels gehört ohne Zweifel die Deutung der Verschleierung des Moses 2 Kor. 3, und wir wundern uns nicht, wenn Rückert hier von Willkür redet, die ihm überhaupt vom Allegorischen unzertrennlich scheint, da solche Deutungen immer mehr auf Phantasie, als auf objectivem Grunde ruhen. Aber wir glauben dennoch, auch hier den göttlich-erleuchteten Apostel wieder zu finden, der die Wahrheit der tiefsten Beziehungen erkennt, dem die Bedeutung der That-
 sachen der theokratischen Geschichte aufgeschlossen ist. Der Glanz auf dem Angesichte des Moses ist ihm ein Leuchten der Herrlichkeit des Herrn, mit dem er in unmittelbarem Verkehre gewesen. Darin stellte sich dar die Würde des alttestamentlichen Amtes oder Dienstes, als einer unmittelbar göttlichen Beauftragung, welche dem Beauftragten eine auch äußerlich hervortretende Majestät gab. — Aber das Volk Israel war nicht fähig, diesen Widerschein der Herrlichkeit Gottes zu ertragen, was der Geschichte zufolge seinen Grund nur in dem gottentfremdeten, ungläubigen, irdischen Sinne desselben haben konnte. Darum wurde ihnen dieser Glanz durch eine Verhüllung des An-

gesichts des Knechtes Gottes entzogen. Hierin erkennt der Apostel das Bild des ganzen religiösen Zustandes des jüdischen Volkes, seiner ganzen Stellung in Bezug auf die in Moses dargestellte, nun in den heiligen Schriften gegebene göttliche Offenbarung. Wie Moses durch Verhüllung seines Angesichts den Blicken der verkehrten, gottentfremdeten Israeliten die Herrlichkeit Gottes entzog, und damit das Ziel, wozu der vergängliche Gesetzesdienst und somit die vergängliche Gesetzesanstalt selbst sie führen sollte^{a)}, so wurde durch die Verstockung und Verblendung der ungläubigen Israeliten zur Zeit der Errichtung des neuen Bundes und seines Amtes die aus dem alten Testamente entgegenstrahlende Herrlichkeit Gottes für sie verhüllt, so daß sie, wenn die heil. Schriften vorgelesen wurden, dieselbe nicht darin erkannten, als wäre ein Schleier über ihr Inneres ausgebreitet, der ihr geistiges Sehen verhinderte, das Erreichen des Ziels des Vergänglichen mit dem geistigen Auge ihnen unmöglich machte, daher sie denn Christum, die persönlich erschienene δόξα Θεοῦ, die Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißungen Gottes (1, 20.), den Herrn der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8. d. h. den Herrn, welcher Inbegriff der göttlichen δόξα ist), verkannten und verwarfen. — Daß aber jene παρωσις (B. 14.) nach paulinischer Ansicht kein Act absoluter göttlicher Bestimmung, mit anderen Worten göttlicher Willkür sey, wie Rückert nach

a) Auf diese Art glauben wir das „τέλος τοῦ καταργουμένου“ verstehen zu müssen, nicht von dem Ende des dem Moses aufgetragenen Amtes oder der Gesetzesanstalt selbst, noch weniger von dem Aufhören jenes Glanzes auf seinem Angesichte. Es ist aber nicht geradezu auf Christum zu beziehen und Röm. 10, 4. zu vergleichen, wo er als τέλος τοῦ νόμου dargestellt wird, sondern es ist in weiterem Sinne die Herrlichkeit Gottes gemeint, die freilich in Christo vollkommen sich darstellen sollte, so daß diese absolute Offenbarung der göttlichen δόξα nicht ausgeschlossen, aber auch nicht direct und zunächst dadurch bezeichnet ist.

anderweitigen Auseinandersetzungen behauptet^{a)}, daß es vielmehr ein Strafgericht sey, welches eine vorangehende Verschuldung oder eine Abwendung von Gott als eigene freie That der Menschen voraussetzt, das ergibt sich nicht nur aus dem Verlaufe der Geschichte, die Paulus im Auge hat, sondern auch — und noch viel bestimmter — aus B. 16, wo er die Wegnehmung des Schleiers erfolgen läßt, nachdem Israel sich zum Herrn bekehrt, oder eigentlich nachdem das Herz der Israeliten sich zu Christo hingewendet haben werde, womit er zunächst das im Sinne hat, daß die Israeliten das zu Christo hinführende Gefühl des Bedürfnisses der Erlösung bei sich durchbringen lassen, so daß eine Reigung zu dem, von welchem sie sich abgewendet, in ihnen aufkomme und in ihren Herzen die Oberhand behalte. Wenn es einmal dahin gekommen sey; dann, sagt er, werde ihnen aus dem alten Testamente die Herrlichkeit des Herrn entgegenstrahlen, es werde ihnen seyn, wie wenn der sie umgebende Schleier weggenommen werde, so daß

a) Wie weit Rückert in diesem Punkte gehe, kann man daraus ersehen, daß er bei 11, 19. von „christlichem Fatalismus“ redet. Dort bezeichnet aber das *dat* eine in göttlicher Ordnung beruhende Nothwendigkeit, die von einer fatalistischen wesentlich verschieden ist. Die Sache verhält sich so. Wenn eine Gemeinde nicht in lauterer christlicher Gesinnung steht, wenn der Glaube und die Liebe in ihr nicht rein und lebendig ist, wenn selbstsüchtige Tendenzen in ihr so viel Macht haben, daß das einfache sich Halten an Christum und die innige, brüderliche Verbundenheit Noth leidet, so muß sie dadurch gesichtet werden, daß das fleischliche Princip zu seiner vollen Entwicklung kommt. Dies führt zu einem Offenbarwerden der schlechten und der guten Elemente und damit zu einer sicheren Unterscheidung der wahrhaft und auf eine zum Siege über das Ungöttliche zureichende Weise vom christlichen Princip Ergreifener und berer, die das nicht sind. Dieses Offenbarwerden ist das Ziel der göttlichen Ordnung, in der jene Nothwendigkeit beruht. Das Ganze hat also einen ethisch-teleologischen Charakter, was der entschiedenste Gegensatz des Fatalismus ist.

ſie erkennen, wie alle Verheißung in Chriſto erfüllt ſey, wie alle Befriedigung, die das alte Teſtament verkündige, in ihm wirklich gefunden werde. Eine Herzensabwendung und Entfremdung iſt ſonach der Grund jenes Verſtockungsgerichts; ſowie dieſe aufgehört hat, wird auch das Gericht aufgehoben. Das *ἐκιστροφήναι* iſt ein freier, wenn gleich in göttlichen Anregungen beruhender Act, deſſen göttliche Belohnung oder deſſen Segen das Weggenommenwerden jenes *καλῶμα* iſt.

Wenn wir im Biſherigen einige Proben von den Ausſtellungen gegeben, welche ſich bei ſorgfältiger Durchleſung und Prüfung dieſes Commentars ergaben, ſo iſt es billig, daß wir auch Rühmliches in den Leiſtungen des Verſ. noch beſonders hervorheben. — Gehen wir von der Grundlage der exegetiſchen Operationen, der Feſtſtellung des Textes aus, ſo hat der Verſ., wie beim Epheserbriefe, dem Commentar eine Recenſion des Textes mit kurzen Noten, die aber da, wo eine Erörterung nöthig iſt, nur auf den Commentar hinweiſen, vorangeſchickt. Seine eigenthümliche Bemühung dabei beſtand in ſorgfältiger Vergleichung der Citate aus unſern Briefen bei Clemens dem Alexandriner und Origenes, von denen er auch die Stellen der Citation genau angibt. Gewöhnlich ſchließt er ſich an Lachmann an, gibt alſo in der Regel den Lesarten der älteſten orientaliſchen Handschriften den Vorzug. Er geht aber auch nicht ſelten vom Lachmann'schen Texte ab, und zwar nicht nur da, wo nicht recht ſicher auszumitteln iſt, welcher Autorität dieſer Kritiker folge, oder wo die Zeugen, die er wirklich für ſich hat, nicht ſoviel Gewicht zu haben ſcheinen, um ihnen unbedenklich folgen zu können, oder wo die beſſeren und älteren Zeugen ſo getheilt ſind, daß das kritiſche Urtheil ſchwankend wird, ſondern auch zuweilen aus inneren Gründen, wo nur die *recepta* oder auch eine andere von der Lachmann'schen abweichende Lesart einen guten Sinn zu geben ſcheint. So gibt er 1 Kor.

9, 15. der *recepta* den Vorzug, nicht als wäre er überzeugt, daß Paulus so geschrieben; sondern weil sie das Beste von dem sey, was uns zu Gebote steht. In demselben Kapitel B. 12. neigt er sich sogar gegen alle Autoritäten der Vermuthung des Olearius zu, welcher statt τῆς ὑμῶν ἐκβολῆς vorschlägt zu schreiben τῆς ἡμῶν ἐκβολῆς. Das Kühne dieses Verfahrens kann nur dadurch entschuldigt, vielleicht auch gerechtfertigt werden, weil es sich um zwei Buchstaben handelt, deren Verwechslung der Itacismus so leicht und oft veranlaßte. — Anderwärts gibt er einer Lesart den Vorzug, welche nur die vulgata für sich hat. 2 Kor. 7, 8. liest er nämlich dem Commentare zufolge — den Text wagte er nicht geradezu zu ändern — statt „βλέπω“ „βλέπων“ und es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Art wenigstens der passendste Sinn gewonnen wird. Rückert selbst zieht nun βλέπων, ὅτι — — — ἐλύπησεν ὑμᾶς zur Protasis, so daß es an ἐν δὲ καὶ μετεμελόμην sich anschließt, und läßt mit νῦν χαίρω (= ἀλλὰ νῦν χαίρω) die Apodosis beginnen. Nun würde das Ganze (B. 8.9.) so lauten: „Denn wenn ich euch auch betrübte in dem Briefe, so rent es mich nicht; vielmehr, obschon ich Reue hatte, da ich sah, daß jener Brief euch — — betrübte; so freue ich mich (doch) jetzt“ u. s. w. — Hier scheint uns nur die Fassung des „δὲ“ = vielmehr, bedenklich und wir würden uns nur dann getrauen, sie zu vertreten, wenn es hieße: οὐ μεταμέλομαι, χαίρω δέ. Am besten fassen wir daher das δὲ als Uebergangspartikel, welche den Fortschritt der Rede anzeigt, und ziehen nun das Particip βλέπων mit dem, was dazu gehört, zur Apodosis, so daß wir folgende Uebersetzung gewinnen: „Wenn ich aber auch Reue hatte, so freue ich mich jetzt, da ich sehe (in Erfahrung bringe; vgl. βλέπειν Kol. 2, 5; Matth. 15, 31.), daß jener Brief euch — obschon auf kurze Zeit a) — betrübt hat,

a) Das εὶ καὶ πρὸς ὧρα ist mildernd eingefügt und hat den Charakter des Parenthetischen. Wenn Dischhausen, der die

nicht darüber, daß ihr betrübt worden, sondern daß ihr betrübt worden zur Sinnesänderung. So scheint auch der ganze Gedankengang fließender und sicherer zu werden. — Diese Beispiele mögen genügen, um zu erkennen, wie selbständig Rückert in dieser Beziehung verfährt und wie er in gewissen Fällen, um einen guten Sinn zu gewinnen, den sonst hochgehaltenen Autoritäten sich entzieht. — Wir glauben, ihm hierbei das Zeugniß schuldig zu seyn, daß auch seiner Kühnheit die auf diesem Gebiete so nöthige Vorsicht und Bedachtsamkeit stets zur Seite geht, und sind im Ganzen der Meinung, daß die kritische Feststellung des Textes durch ihn wirklich gefördert worden ist, wenngleich nicht Alles, was er hierin versucht hat, Beifall finden und sich geltend machen dürfte. Dasselbe gilt von seinen Leistungen in der Interpunction, worin schon Lachmann mit bedeutenden, gar oft die Erklärung wesentlich fördernden Reformen vorangegangen ist und worin ohne Zweifel auch für weitere Verbesserungen immer noch Raum übrig bleibt.

Daß der Verfasser als ein tüchtiger Philologe in grammatischer und lexikalischer Beziehung Erkleckliches leiste, ist zum Voraus zu erwarten und diese Erwartung wird auch gerechtfertigt. Mit großer Sorgfalt werden namentlich die für die feinere Nuancirung des

recepta festhält, das Matte des dabei herauskommenden Sinnes dadurch beseitigen will, daß er hier einen Ausdruck der zarten Eigbe des Apostels findet, der auch, wo es heilbringend ist, Schmerz zu machen, es nur so kurz wie möglich thun wolle, so ist nicht einzusehen, wie die Worte dieß gestatten mögen, da das „*el kai πρὸς ἄρα*“ doch wohl nicht heißen kann: nur kurze Zeit, man müßte denn, was jedoch Dlsb. nicht andeutet, mit Bengel das *el kai* von *πρὸς ἄρα* trennen: daß jener Brief, wenn auch, d. h. wenn er etwa auch diese Wirkung hatte, nur auf kurze Zeit euch betrübte. Aber dieß möchte schwerlich zu rechtfertigen seyn, da alsdann (nach der benge'schen Belegstelle) wenigstens noch „*ἄρα*“ nach *el kai* stehen sollte.

Sinnes und die Bestimmung des Zusammenhanges so wichtigen Partikeln behandelt. Rückert geht hierbei weit mehr seinen eigenen Weg, als Billroth, der sich in grammatischer Hinsicht fast durchaus an Winer hält und auf Winer beruft, und mitunter drängt sich wohl die Vermuthung auf, als meide er es fast zu sehr, auf diesen, doch so ausgezeichneten Kenner der neustamentlichen Sprache zurückzugehen. — Er zeigt sich auch darin als einen ebenso gründlichen, wie besonnenen Erklärer, daß er hinsichtlich der Gracität der Sprache des Apostels jedes Extrem vermeidet, ebenso die ehemals mehr vorwaltende Behauptung eines weitgehenden Hebraisirens, wie das Bestreben, eine reine, fast attische Gracität derselben darzuthun. Um hier nur Eines anzuführen, so nimmt er es zwar mit der finalen Bedeutung des „*iva*“ im Ganzen sehr genau, ist aber von allem Rigorismus hierin, wodurch namentlich Frisbe zu so manchen contortierten Erklärungen sich hat verleiten lassen, so weit entfernt, daß er uns vielmehr nach der entgegengesetzten Seite hin zu weit zu gehen scheint. Es ist jedoch nur Eine Stelle, wo uns dieß aufgefallen: 2 Kor. 7, 9. „*iva ev mndevl ημωδῆτε εἰς ἡμῶν.*“ Diesen Satz glaubt er nur als Folgesatz fassen zu können, da man dieß weder als Zweck der Korinther, noch des Apostels, noch Gottes betrachten könne. „Und, offen gesprochen,“ fährt er dann fort, „ich ehre fürwahr die Mühe, welche Winer in seiner Grammatik und manche neuere Erregten sich gegeben haben, dem unglaublichen Leichtsinne der früheren Erregese in Annahme der Vertauschung von *iva* und *ωστε* und vieler andern Wörter mehr entgegenzuarbeiten, und weiß mich selbst von solchem Leichtsinne frei, aber ich glaube doch, daß es auch hier eine Grenze gebe, die zwar im Feuer des rechtmäßigen Streitens leicht übersprungen werden könne, zu der man aber am Ende doch zurückkehren müsse.“ Er bemerkt nun noch, daß er nicht einsehe, warum es unmöglich seyn solle, daß in *iva* die

finale und consecutive Bedeutung allmählich ebenso vereinigt worden seyen, wie sie im lateinischen „ut“ jederzeit gewesen, da doch in dem Gebrauche des N. T., Sätze mit *iva* statt Infinitivsätzen anzuwenden, eine Annäherung an den lateinischen Gebrauch schon eingetreten war. Für den Hellenisten sey dieß nicht so schwierig gewesen, wie für den gebornen Griechen. Schrieben wir uns nur das Gesetz, daß zwar die Partikeln, als die höchst wichtigen Zeichen der Verbindung, welche der Schriftsteller selbst zwischen seinen einzelnen Gedanken gemacht, mit der größten Gewissenhaftigkeit beachtet und behandelt werden, aber die Herrschaft doch dem Gedanken bleiben und ebenso wohl aus der erforschten wahren Verbindung der Gedanken die Bedeutung der Partikeln, als aus dieser jene Verbindung erkannt werden müsse, so würde unsere Exegese davon keinen Nachtheil, wohl aber den Vortheil haben, einer freieren Bewegung zu genießen, als wenn wir sie in allzu enge Fesseln a priori aufgestellter hermeneutischer Gesetze schließen. — Er schließt diese Exposition mit den Worten: „Gewissenhaftigkeit und Freiheit in Verbindung. — daraus geht, wie in allen menschlichen Verhältnissen, so auch in der Exegese, das Heil hervor.“ — Wir stimmen ihm in diesem Grundsatz von Herzen bei, wollen auch über den weiteren Inhalt seiner Auseinandersetzung nicht mit ihm rechten, glauben aber doch, in der fraglichen Stelle selbst die finale Bedeutung des *iva* festhalten zu müssen^{a)}, und können uns überhaupt keiner Stelle des N. T. entsinnen, wo *iva* wirklich = *ut*, oder wo

a) Man kann nämlich den Inhalt jenes Satzes allerdings als von Gott bezweckt ansehen, sey es, daß das *λυπεῖσθαι κατὰ θεόν* als von Gott gewirktes gedacht wird, was gewiß dem Sinne des Apostels gemäß ist, wenngleich dieß nicht durch „κατὰ“ angezeigt wird, oder daß man es nur als ein von der göttlichen Vorsehung Abhängiges betrachtet, wobei diese ihren Zweck hat. Uebrigens führt das *iva* allerdings eine Folge des *λυπεῖσθαι κατὰ θεόν* ein, aber als eine von Gott bezweckte.

die finale Bedeutung durchaus verloren gegangen wäre. Auch ist dieser Fall noch sehr verschieden von demjenigen, wo die finale Bedeutung des *iva* bloß abgeschwächt ist, wie da, wo statt des Infinitivsages der reineren Gracität ein Satz mit *iva* steht.

Wie der Verf. aus dem Schatze seiner classischen Gelehrsamkeit mitunter einen nützlichen Beitrag zur Aufhellung des neutestamentlichen Textes herbeibringe, dafür mag 2 Kor. 2, 3. als Beleg dienen, wo er das *τοῦτο αὐτό* (oder *αὐτό τοῦτο*) mit Erasmus und Andern auf den Zweck des Schreibens bezieht, sonach „ebendeshalb“ übersetzt und nun aus Stellen des Sophokles, Plato und Homer diese Bedeutung erweist, mit der Bemerkung, daß dieser Atticismus zwar nicht wieder bei Paulus vorkomme, daß sich aber ja Manches nur einmal bei ihm finde, und was die Feinheit anlange, so finde sich so viel bei ihm, was der reinsten Gracität angehört, daß wir durchaus nicht anstehen dürfen, ihm etwas aus dem Grunde zuzuschreiben, weil es zu gut griechisch sey.

Seine eigenthümliche Stärke aber hat Rückert vornehmlich im historischen und psychologischen Theile der Auslegung. Mit lebendiger Phantasie setzt er die im Texte nur mehr oder weniger leise angedeuteten oder auch nur vorausgesetzten Verhältnisse und Gemüthszustände ans Licht; und mag er auch zuweilen Mißgriffe sich zu Schulden kommen lassen, wie wir oben nachzuweisen versuchten, so wird man ihn doch weit öfter das Richtige treffen sehen. Reiche Gelegenheit, diese Gabe in Anwendung zu bringen, bot ihm namentlich der zweite Brief dar, und er bemerkt selbst im Vorworte, daß ihn die Eigenthümlichkeit dieses Briefes bisweilen genöthiget habe, das Gebiet der Vermuthung zu betreten, und daß er hier und da zu Ergebnissen gelangt sey, welche von denen seiner Vorgänger abweichen (vgl. Comm. S. 127. Anm.). Auch wir unsererseits können ihm aber das Zeugniß geben, daß

er sich selbst gibt, daß er, wie er nie auf Hypothesen Jagd gemacht, so auch die aufgestellten mit derselben Unbefangenheit, wie fremde, beleuchtet habe. So manches Aufhellende wir aber in diesen Versuchen des Verf. dankbar anerkennen, so müssen wir doch bekennen, daß wir nicht Alles gleich haltbar finden und namentlich einer Hypothese nicht zustimmen können, die er mit großer Zuversicht zur Beleuchtung mehrerer Stellen gebraucht. Wir meinen die Annahme einer schweren, gefährlichen Krankheit und noch fortdauernden Kränklichkeit des Apostels, die nach Rückert auch durch den ganzen Brief hindurch bemerklich seyn soll; wenigstens habe es ihm oft geschienen, als lasse sich die eigenthümliche Stimmung, die im Ganzen herrsche, am besten begreifen, wenn wir sein Gemüth durch das noch vorhandene Siechthum angegriffen dächten. Diese letztere Bemerkung ist so subjectiver Art, daß wir darüber mit dem Verf. nicht streiten möchten. Auch geben wir gerne zu, daß an jener Annahme etwas Wahres sey, und beziehen mit ihm 2 Kor. 12, 7. auf ein körperliches Leiden von sehr angreifender Art, welches zwar nicht näher bestimmt werden kann, aber jedenfalls kein bloß vorübergehendes war. Aber diese Stelle dürfte nun eben für jene Annahme nicht den geringsten Halt darbieten; nur die Aeußerung 1 Kor. 2, 3: *ἐν ἀσθενείᾳ — ἐνενοήθη πρὸς ὑμᾶς*, könnte etwa in Verbindung damit gebracht werden. Aber diejenigen Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen und welche Rückert durch jene Hypothese am besten erklären zu können glaubt, 2 Kor. 1, 5—11; 4, 7—5, 4, bedürfen unseres Dafürhaltens derselben nicht, um gehörig verstanden zu werden, ja sie widerstreben derselben vielmehr, als daß sie ihr durchaus günstig wären. — Was die erste Stelle betrifft, so ist es nicht zu leugnen, daß B. 8 ff., an sich betrachtet, von einer lebensgefährlichen Krankheit verstanden werden könnte, die den Apostel auf der Reise von Ephesus nach Troas betroffen, und der

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 55

Ausdruck ἐπαθήθημεν gestattet allerdings nicht, an einen einzelnen Verfolgungsact, Mordanfall und dergleichen zu denken. Sieht man aber auf das Vorhergehende, wo er seine θλίψις als ein περισσούειν der παθήματα τοῦ Χριστοῦ bezeichnete (B. 5.) und von eben solchen Leiden sprach, in deren Erdulbung das Heil der Korinther bewirkt werde (B. 6.), so kann man doch nicht umhin, an Verfolgungen zu denken. Das Wahrscheinlichste ist nun wohl dieß, daß seine Reise in jenen Gegenden durch Nachstellungen, insbesondere feindseliger Juden ^{a)}, fortwährend sehr unsicher war. Auf Aehnliches weist ja die Apostelgeschichte in Bezug auf eine etwas spätere Zeit hin (20, 3.), und die durch seine Wirksamkeit in und um Ephesus veranlaßte Aufregung macht es auch wahrscheinlich, daß erbitterte Gegner des Evangeliums solche Anschläge gegen ihn faßten und auszuführen suchten, worauf auch in 2 Kor. 11, 26. eine Hinweisung gefunden werden dürfte. Das Bewußtseyn solcher Unsicherheit nun konnte etwas überaus Drückendes für den Apostel haben, so daß er wohl andeuten durfte, ohne göttliche Stärkung würde er dem Drucke unterlegen seyn (ὕπερ δύναμιν). Auch der Gedanke an den Tod, der ihm drohete, war gewiß bei den wichtigen Arbeiten und Unternehmungen, die er vor sich hatte, sehr angreifend für Paulus. Darin war etwas Menschliches, das durch den Glauben überwunden werden mußte, und eben die Erfahrung menschlicher Schwäche, die er in solchen Bedrängnissen an sich machte, diente, wie er selbst in B. 9. mit großer Offenheit zu erkennen gibt, zur Dämpfung aller Regungen des Selbstvertrauens, die der kluge und energische Mann in sich noch wahrnehmen mußte. — Die Stelle 2 Kor. 4, 10 ff. aber ist der fraglichen Hypothese wenigstens nicht günstiger, als die soeben in Erwägung genommene. Zwar scheint das „πάντοτε τὴν νεκρωσίν τοῦ

a) Asiatische Juden waren es ja auch, die ihn später in Jerusalem angriffen. Apg. 21, 27 f.

Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιπέποιτος" sehr dafür zu sprechen, aber daß ἐν τῷ σώματι führt keineswegs nothwendig auf tödtliche Krankheit. Der Sinn der ganzen Redensart ist der: wohin man geht, dem Loose Jesu selbst, dem Getödtetwerden um der Sache Gottes willen, ausgesetzt seyn. Daß ἐν τῷ σώματι aber setzt er hinzu, weil es auch eine *πέποισις* Ἰησοῦ anderer Art gibt, die man gleichsam mit sich herumtragen kann, wo man in der Gemeinschaft mit Jesu als dem, der um der Sünde willen starb, der Sünde abstirbt, oder als ein derselben Gestorbener sich ansieht und behauptet (vgl. Röm. 6, 11.). Auch würde der Apostel einen Zustand des Körpers, wo man immer den Todeskeim in sich trägt, eine tödtliche Krankheit und deren Folge schwerlich durch *πέποισις* Ἰησοῦ bezeichnen und eine Hinweisung darauf nicht so an das Vorhergehende anknüpfen, daß dieß als Culminationspunkt der gefährlichen Angriffe, die er zu erdulden hatte, erschiene. Das Unhaltbare jener Ansicht ergibt sich auch noch daraus, daß dabei das διὰ τοῦ Ἰησοῦν B. 11. keinen annehmbaren Sinn erhält. Denn es ist offenbar eine Kunstlei, wenn man diesen Worten den Sinn gibt: um seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden, und die Berufung auf 1 Kor. 9, 23. kann wenig helfen, da dort die Erklärung ausdrücklich dabei steht. Noch weniger aber möchten wir in διὰ die Bezeichnung Jesu als der wirkenden Ursache des Hingegebenwerdens in den Tod finden, mit Berufung auf Joh. 6, 57. Denn hier scheint der Fall doch ein anderer zu seyn. — Wenn endlich Rückert in B. 12. den Satz: ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν von jener Hypothese aus am besten erklären zu können meint, indem er voraussetzt, Paulus habe Nachrichten von der Besserung des Gesundheitszustandes der Korinther erhalten, da 1 Kor. 11, 30. auf eine Seuche hinweise, so glauben wir, in dieser neuen, wohl immer noch etwas problematischen Hypothese keine sichere Stütze der andern zu finden. Der fragliche Satz erklärt sich wohl

am besten dadurch, wenn man mit Calvin an das ruhige Wohlbestehen der Korinther als den Gegensatz seines steten Schwebens in Noth und Todesgefahr denkt, so daß ein ironischer Wink, eine leise Rüge ihrer Leidenschaft und ihres Anstoßnehmens an seinem Leidenslaufe darin liegt. Das „*ἢ δὲ ζωὴ ἐν σμῖν*“ wird dann eine selbständigere Stellung einnehmen, so daß es von *ὄρα* nicht mehr abhängt und nach *ἐνεργῆσαι* ein Colon gesetzt wird.

Wir schließen hiermit diese Recension, in welcher der Tadel zu überwiegen scheint, aber in der That nur scheint. Denn wir könnten ebenso leicht eine Menge Stellen bemerklich machen, wo wir dem Verf. neue, die Auslegung wesentlich fördernde Belehrungen verdanken und wo er nach unserer Ueberzeugung Ausgezeichnetes geleistet hat. Das wird aber jeder forschende Leser dieser Commentare leicht selbst finden, und es mag hinreichen, im Allgemeinen darauf hingewiesen zu haben. Die Hervorhebung dessen, was mangelhaft und einer Berichtigung bedürftig scheint, möge dem von uns hochgeschätzten Verfasser zum Beweise dienen, wie aufmerksam wir sein Werk durchstudirt haben und wie es auch an uns seine anregende Wirkung nicht verfehlt hat. Sollte derselbe auch bei seinem Vorsatze beharren, mit diesem Werke seine exegetischen Versuche abzuschließen, so hat er sich schon durch das Bisherige reichen Dank verdient, und wir wünschen ihm von Herzen, daß der schönste Lohn treuer und redlicher Forschung in einem immer reicheren Maße christlicher Erkenntniß und christlichen Heilsgenusses ihm zu Theil werden möge.

R. Ling.

U e b e r s i c h t e n.

U e b e r s i c h t

der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren
1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von

Dr. R. H. Sad.

(Fortsetzung. Vgl. Studien u. 1839. 2. Heft.)

B. Schriften über einzelne Haupttheile.

I. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.

7. H. E. W. Kettig, die freie protestantische Kirche,
oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evan-
geliums. Gießen 1832.

In allgemeiner schriftstellerisch-stillicher Beziehung muß man Vieles zum Lobe dieses Buches sagen. Klarheit und Präcision, Consequenz in Benutzung mannichfaltiger Kenntnisse für einige Hauptgedanken, edle Freemüthigkeit und nachhaltige Begeisterung für das Ideal einer im Sinne des Verfassers freien protestantischen Kirche machen das Buch achtungswerth und in mancher Hinsicht merkwürdig. Nicht ebenso günstig lautet das Urtheil, wenn man unter einem theologischen Gesichtspunkte fragt, wie der Verfasser seine Aufgabe gelöst habe. Er wollte die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums darstellen; dieß kann im Zusammenhange mit den ersten Worten des Ti-

tels nur heißen: er wollte zeigen, welche Verfassung die evangelisch-protestantische Kirche den Lehren des Evangeliums gemäß in unseren Tagen sich aneignen müsse. Hierzu war vornehmlich zweierlei erforderlich: einmal ein tiefes Eindringen in diejenigen Lehren des Evangeliums und Bedingungen des religiösen Lebens, denen gemäß die Kirche Christi lebt, Leib ist und wird, sich in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, und dann zweitens eine historisch-richtige und klare Auffassung der gegenwärtigen Existenz der evangelischen Kirche, um zu zeigen, auf welche Weise sich die allgemeinen Grundsätze gerade in dem jetzigen Augenblicke auf die Kirche anwenden lassen. Beides ist vom Verfasser nur in sehr ungenügender Weise ins Auge gefaßt worden. Denn während wir nicht den mindesten Grund haben, an der Aufrichtigkeit seiner in der Vorrede mit Wärme ausgesprochenen evangelischen Ueberzeugungen zu zweifeln, ist es sehr befremdend, wahrzunehmen, wie wenig der Verf. von tieferen Schriftgedanken zum Behufe seines Begriffs von Kirche Gebrauch macht und wie wenig gerade diese Haltung der Vorrede etwas Bezeichnendes für den Grundgedanken seines Buches hat. Was das Zweite betrifft, so ist nirgends eine Anknüpfung an eine einigermaßen klar und vollständig gegebene Uebersicht des Zustandes der Kirche, sondern fast Alles ist in der unbestimmten Beziehung der Freiheit, des Rechts, der Möglichkeit gehalten, abgesehen von der noch später zu berührenden lebhaften Vorstellung des Verf. von dem tyrannischen Drucke von Seiten des Staats, unter dem die Kirche schmachte. Das einzige concret historische, worauf der Verf. mit Liebe eingeht, ist die hessische Kirchenordnung von 1526, in welcher bekanntlich eine Synodalverfassung mit ziemlich liberalen (wie man heutzutage es auszudrücken pflegt) und ausgeprägten Zügen gegeben war. Da diese aber schon seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts Bestehendes mehr ist, so kann sie dem

Berf. auch nicht zu dem Zwecke der eben geforderten Anknüpfung dienen, sondern er benutzt sie nur, um Parallelen zu ziehen, die seinen Ansichten günstig sind; aber theils deshalb, weil er sie nur in Bruchstücken gibt (und wie wünschenswerth wäre es, wir erhielten einen neuen Abdruck dieser merkwürdigen Kirchenordnung, die wohl jetzt nur in Schmincke, *monumenta Hassiaca* zu finden ist), theils weil in sehr wichtigen Punkten die sich dem Ideen des Verfassers spröde erweisende Kirchenordnung oftmals ohne hinreichende Gründe, als noch zu wenig entwöhnt vom papistischen Sauerteige, abgewiesen wird, entsteht auch aus dieser Vergleichung nicht ein befriedigendes Resultat principieller oder historischer Untersuchung. Der Verf. entwickelt sein ganzes System der Kirchenverfassung aus dem allgemeinen Begriffe der Religionsgesellschaft, den er nur durch eine sehr ungenügende Induction zu dem der christlichen Kirche weniger individualisirt, als ihn in diesen verwandelt, und dennoch unternimmt er es, ohne irgend hinreichende kirchenstatistische Vermittelungen Vorschriften über ganz specielle Dinge zu geben, wie Zahl der Presbyter einer Einzelgemeinde, Wahlart, Dauer ihrer Verwaltung, Vertheilung der Beitragskosten zur Gesamtkirche, ja sogar Amtstracht der Synodalen. Er übersieht, daß alle solche Dinge, je nach den historischen Verhältnissen, auf hundert verschiedene Weisen, und immer gleich gerecht, festgestellt werden können, und daß eine bestimmte Gesetzgebung über solche Gegenstände, aus abstracten Principien des höchsten Allgemeinen abgeleitet, wenig mehr, als ein willkürliches und vergebliches Sichdenken der Sachen seyn kann. So bewirkt er, daß sein Buch in abstracter und doch oft nur scheinbarer Consequenz das ganz Allgemeine mit dem ganz Besonderen zusammenstellt, und indem es diesem den Reiz praktischer Angemessenheit nicht mitzutheilen vermag, läßt es jenes ohne den Werth einer selbstständig in sich geschlossenen speculativen Beleuchtung:

ein nicht glückliches Nachbild jener Naturrechtslehren, welche weder Philosophie, noch positive Rechtskunde darbieten. In diesen Beziehungen möchte das, denselben Gegenstand behandelnde, zu sehr vergessene, Buch von dem verstorbenen Dr. Spieß in Frankfurt a. M. (damals in Duisburg): Versuch einer protestantischen Kirchenordnung nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Duisburg und Essen. 1808. deßhalb große Vorzüge vor dem gegenwärtigen haben, weil es an die historisch gegebenen Punkte der alten Kirchenverfassungen von Niederrhein und Westphalen anknüpft.

Der Grundgedanke der vorliegenden Schrift ist diejenige Freiheit der Kirche, die in völligem Los- und Gesondertseyn vom Staate besteht, und eine solche Gleichheit, die der politischen Demokratie analog ist. Freilich fordert der Verf. dazu noch und setzt immer voraus den Geist Christi, christliche Religiosität, das, was er an einer Stelle (S. 273) „Glauben, Geist, Kraft, Wort und Wissenschaft“ nennt. Aber es ist leicht, dieß schlechthin vorauszusetzen, und ist nichts wesentlich Anderes, als was diejenigen Moralisten thun, die die vollkommen gute Gesinnung immer voraussetzen, ohne zeigen zu können, wie sie in dem verdorbenen Menschenherzen hervorgebracht werde. Gerade darauf kam es an, zu zeigen, wie vermittlest einer echtkirchlichen Verfassung das Maß des christlichen Gemeinlebens, was zu bestimmter Zeit und in bestimmter Art irgendwo vorhanden ist, zusammengehalten, belebt, entwickelt werden könne. Denn ist nicht das der einzige Sinn, in welchem vom theologischen Standpunkte Wichtigkeit auf eine Kirchenverfassung gelegt werden kann, daß sie aus dem schon wirklich historisch bestimmt daseyenden christlichen Leben der Kirche heraus sich erzeuge, dieses dann wieder bilde und so das Innere mit dem Aeußeren in reale Wechselwirkung trete? Und zu dem Zwecke muß eben das Innere mit der ganzen concreten

Bestimmtheit, mit der ganzen, bei der wesentlichen Gleichheit bestehenden Mannichfaltigkeit durch Gaben, Stufen, religiös - bedeutende Lebensverhältnisse und Lebensweisen gefaßt werden, die es zu jeder Zeit in der Kirche hat. Aber von allem diesem lesen wir wenig oder nichts bei dem Verf., sondern mit jener, allerdings von ihm gar nicht revolutionär gemeinten, negativen Freiheit und demokratischen Gleichheit wird nach seiner Meinung Alles werden, Alles reifen, Alles sogleich sich ebenen, und eben deshalb legt er auf viele Dinge einen großen Werth, die einen geringen haben, andere will er in einer Weise absolut und abstract geltend machen, wie sie nur schaden könnten. Alle seine Ideen sind den politisch - constitutionellen nachgebildet und tragen meistens die Spuren einer neuentstandenen Begeisterung für das constitutionelle Element.

Am deutlichsten thut sich der Standpunkt des Verfassers in dem ersten Buche, welches vom Verhältnisse des Staates und der Kirche handelt, und auch deshalb verweilen wir etwas länger bei der Behandlung dieses Gegenstandes durch den Verfasser, weil hier sich auch das Edle und wirklich Kirchliche in der Grundansicht des Verfassers, wie sehr auch gemischt mit einem Grundirrhume, unverkennbar ausspricht. Dieses Edle besteht in dem lebendigen Gefühle, daß die Kirche nicht der Staat sey und nie mit dem Staate vermischt werden dürfe, daß sie ein Recht habe, aus ihrem inneren, durch den Geist Christi und den Glauben an den Sohn Gottes ihr gewordenen Gemeinschaftsleben heraus ihre eigenen Angelegenheiten zu gestalten, daß sie nie schlechthin unfähig dazu seyn könne, und daß es ein Unrecht der entschiedensten Art sey, wenn der Staat aus einem der Kirche (ganz gleich welcher Confession) fremden Principe, durch ihr fremde Werkzeuge, in einem anderen Geiste, als welchen sie für den ihrigen erkennen kann, gewaltthätig in ihre Angelegenheiten ein-

greift und ihr keine Rechte, als die eines Departements von ihm zuerkennt. Gegen diesen durchaus unwürdigen Cäsareopapismus, der keinesweges aus dem ganzen protestantischen Deutschland verschwunden ist, zeigt sich der Verf. von einem rechtschaffenen Hasse erfüllt, wie er seiner Natur nach nur die Rehrseite der Liebe zur Kirche ist. Soweit reichen wir dem Verf. die Hand, aber wir ziehen sie zurück, sobald er auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat näher eingeht. Denn hier wird er nicht nur ganz nordamerikanisch, sondern geht weit darüber hinaus; denn ohne irgend eine derjenigen historischen Bedingungen, unter welchen die nordamerikanische Trennung der Kirche vom Staate zu Stande kam (Bedingungen, welche zum Theil eine wahre innere christliche Einheit beider in sich schlossen), verpflanzt er eine höchst abstracte, nie zu realisirende Ansicht vom Verhältnisse beider in die Mitte dieser deutsch-protestantischen Kirche, die von Anfang an auf eine redliche, christliche Befreundung beider gewiesen war. Ja, das Freiwerden der Kirche vom Staate ist das eigentliche Stich- und Losewort, auf welches der Verf., wie uns sehr vorkommt, mit Vernachlässigung höherer Gegenstände immer wieder zurückkommt (vgl. S. 261) und zu dessen Abverlangen vom Staate er gern alle Confessionen sich mit einander verbinden sähe. Wir glauben gern, daß der redliche Verf. die Consistorialverfassung in einem Lichte und in einer Ausartung kennen gelernt hat (und er führt einige schreiende Exempel an), durch welche sein Angststuf nach Emancipation der Kirche hinlänglich erklärlich wird. Niemals aber berechtigte ihn dieß, zu sagen (S. 321), daß die (sächsische) Consistorialverfassung dem Geiste des Christenthums ganz fremd sey, noch weniger hätte es ihn verleiten sollen, eine solche hohle, unwahre, der Geschichte und der christlichen Liebe widersprechende Ansicht vom Staate aufzustellen. Der Gedanke eines christlichen Staates nämlich kommt dem Verf. gar nicht in den

Sinn. Hoch zwar will er die Idee des Staates fassen, aber so, daß er gänzlich indifferent gegen jede Verschiedenheit der Religion sey, daß (nicht etwa nur alle christlichen Confessionen, sondern) alle Religionen, auch die der Polytheisten, Anthropolatrern, Fetischisten zugelassen, ja erklärten Atheisten der Zutritt zu allen Staatsämtern gelassen werde. Die nothwendige Folge dieser unwahren Auffassung des Staates ist die, daß er die Berührung und Durchbringung des Staates und der Kirche in dem, worin beide sich auf das Kräftigste und Reinste wiederfinden, in der Schule, gänzlich verkennt, ja daß er ausdrücklich eine Volksschule will, in der von Religion nichts vorkomme, und dafür Holland zum Beleg anführt, nicht wissend, wie tief von den Einsichtigeren dieses Landes das Unternehmen, die Schule gänzlich von dem kirchlichen Einflusse zu trennen, beklagt wird (S. 66, 71). Der Verf. meint, dann würden alle religiösen Parteien Vertrauen zu den Landeschulen fassen, und er überseht die viel näher liegende Consequenz, daß dann keine von allen Vertrauen fassen würde. Nachdem man diesen einen Vorschlag vernommen, wird man sich über andere schroffe Consequenzen nicht wundern, die der Verf. sowohl als im Interesse des Staates, als der Kirche zu ziehen glaubt, z. B. daß es der Kirche nicht erlaubt sey, vom Staate pecuniäre Hülfsmittel anzunehmen, daß die Militärpflicht der Geistlichen fast unbedingt gefordert wird, daß der Eölibat als Institution vom Staate aufzuheben sey, daß bürgerliche und kirchliche Feiertage müssen geschieden werden, daß der gerichtliche Eid abzuschaffen sey u. dgl.

Ist es denn so schwer, möchten wir den Gleichgesinnten des Verf.'s zurufen, da er selbst uns leider nicht mehr hören kann, eine echte und gesunde Mitte zu halten zwischen jenem Systeme, das die Staatsregierung zur Herrin der Kirche macht und das sich, durchaus nur scheinbar die Erniedrigung der Kirche abwehrend, in die rothische

Sublimirung des Aufgehens der Kirche im Staate verliert, und jener herben, independentischen Separation, die nicht gläubiges Vertrauen genug hat, anzunehmen, daß die Kraft des Evangeliums, lange wohnend in einem Volke, auch ein christlich motivirtes und belebtes Staatswesen hervorbringen könne? Gewiß nicht. Nec. ist immer auf Seiten derer gewesen, die das wirkliche volle Recht der christlichen Kirche, ihre eigentlichen interna und Alles, soweit es seinen Ursprung aus dem Inneren der Gemeinschaft an sich trägt, selbst zu leiten, glauben, lehren, vertheidigen, und er wird immer zu diesen gehören. Aber er hat nie daran gezweifelt, daß ein christlicher Staat mehr als ein abstracter Gedanke sey, und daß die Kirche mit diesem christlichen Staate in allem Aeußeren sich verständigen, sich ausgleichen, sich liebend durchdringen müsse. Es kommt also auf nichts mehr und nichts weniger an, als daß der Staat heutzutage den großen Grundsatz für alle christliche Confessionen anerkenne, daß sie reinkirchliche Behörden haben müssen, in denen die interna verhandelt werden; es bleibt dann noch das ganze Gebiet ausgleichender, gemeinsamer Behandlung derjenigen Dinge, die in ein äußeres Recht übergehen. Möchten doch nur die Hyperkirchlichen, sowie die Hyperpolitischen erkennen, jene, daß es viel christlicher sey, auch das christliche Leben innerhalb eines gegebenen Staatsorganismus anzuerkennen, als sich davon spröde abzuwenden, diese, daß es viel politischer sey, die Kirche (und wiederum alle Confessionen) innerhalb ihrer innersten Eigenheiten frei zu lassen und sie bloß zu beobachten, als sich, weder von Gott noch Menschen berufen, an ihre Stelle zu setzen; gewiß beide würden mehr und mehr von Ueberspannungen der einen oder der andern Art zurückkommen.

Das zweite Buch handelt von der Organisation der kirchlichen Einzelgemeinen, das dritte und letzte von der Organisation der kirchlichen Sammtgemeinen oder Syno-

den. Es kann nicht unserem Zwecke entsprechen, hier ausführlicher in die Beurtheilung des Einzelnen einzugehen; denn obwohl sich hier manches Interessante und Treffliche findet, so ist es trefflich doch nur gerade in der einen Beziehung, die wir schon oben angegeben haben, wandelt sich aber sehr oft in etwas bloß Idealisches oder auch Schroffes und Schiefes um durch die Art, wie der Verf. für das Einzelne allgemeine Vorschriften zu geben unternimmt, ohne die Verhältnisse ins Auge zu fassen, unter denen dasselbe Princip so oder so sich gestalten könnte. Es ist aber rathsam, gewisse Punkte aufzuführen, in denen die Starrheit und Einseitigkeit der Theorie des Verf.'s besonders sichtbar wird.

Der Verf. behauptet natürlich Unabhängigkeit Aller in der Lehre von einander. Gut. Aber von einer Einheit der Lehre, deren die Kirche als ein größeres oder kleineres Ganzes auch ausdrücklich sich bewußt wird, weiß und will er nichts. Nach ihm soll die Fortpflanzung der Religionslehre nur so zu Stande kommen, daß jeder Lehrer lehrt, wie es gerade ihm der heiligen Schrift und dem Geiste Christi gemäß scheint, ja „auch solche Lehren zu predigen das Recht hat, welche mit dem bisherigen Glauben der Gemeinde in Widerspruch stehen,“ und daß die Gemeinde (und zwar die Einzelgemeinde), wenn sie sich damit nicht vereinigen kann, natürlich nach Stimmenmehrheit aller nicht Ausgeschlossenen, ihn seines Amtes entläßt (S. 167, vgl. mit S. 84). Welch' eine Vorstellung von Lehrfreiheit und Kirche! Daß dabei die wahre Bedeutung der symbolischen Bücher verkannt werde, daß die falsche Vorstellung, sie sollen Gradmesser der Erkenntniß seyn, statt daß sie Zeugnisse und Bekenntnisse des Glaubens an das Ewigbleibende gegen den historischgewordenen Irrthum seyn sollen, wieder vorgetragen und deshalb gegen eine Verpflichtung auf sie unnöthig geeifert werde, läßt sich erwarten.

§. 153 u. 158 wird den einzelnen Lehrern das liturgische Recht beigelegt, freilich als Uebertragung von Seiten der Gemeinde, und also die höchste Mannichfaltigkeit und der häufigste Wechsel hierin gar nicht als Uebel gefürchtet.

Der Verf. erkennt das Recht der Gemeinde an, die den Grundgesetzen (d. h., wohl zu merken, dem Willen der verfassungsmäßigen Mehrheit) der Kirche zuwider Handelnden auszuschließen und sie vom Genuße des Abendmahls zu entfernen, und auch nach constitutionellen Principien konnte er freilich nicht anders (§. 204). Aber dieß steht bei ihm nicht als letzte Stufe einer Kirchendisziplin da und erfolgt eben deshalb mehr als richterlicher Willensact der Gemeinde, denn als stitliche Selbstbewahrung der Kirche in Bezug auf ihr inneres Leben, und also ohne die das Heußerste liebend verhütende Thätigkeit. Die Kirchendisziplin verwirft er, indem er darunter nur eigentliche Strafen versteht, wie sie aus mittelalterlichen Principien ehemals den Abirrenden aufgelegt wurden.

Er verlangt (§. 220), daß die Kirche schiebsrichterlich in bürgerlichen Streitigkeiten verfahren solle, und indem er deshalb sich auf die alte Kirche beruft, vergißt er, daß diese Thätigkeit der alten Kirche sich auf diejenigen Zeiten bezog, wo der Staat noch nicht vom christlichen Principe durchdrungen war, und daß es ein Mißtrauen in den christlichen Staat in sich schließt, daß nicht er am besten schiebsrichterliche Institute werde zu Stande bringen können, abgesehen noch von der bedenklichen Hineinziehung der Kirche in die Behandlung bürgerlicher Streitigkeiten.

Der Verf. ist den Universitäten und den theologischen Facultäten, die der Staat einsetzt, wenig günstig. Er erwartet viel für die Ausbildung der künftigen Kirchenlehrer von Privatinstitutionen, mit denen dann die Kirche Verträge schließen soll (§. 263).

Ueber die vom Verf. sogenannten Samtgemeinden findet sich manches Gute, nur will der Verf. eigentlich nur freie Verbindungen, in denen das Recht jeder einzelnen Gemeinde, den Beschlüssen nicht zu gehorchen, völlig independentisch anerkannt werden soll^{a)}; daß die Geistlichen schon geborene Mitglieder der Synoden seyn sollen, steht er als Despotismus an, und sowohl hierin, als im zuletzt Berührten ist er im Widerspruche mit der fast dreihundertjährigen Erfahrung der niederrheinischen Synodalverfassung, die er sonst mehrmals lobend als Exempel anführt. Auch in dem Presbyterium der Einzelgemeinde soll der Geistliche nicht als solcher, sondern nur, wenn die Wahl auf ihn fällt, Sitz und Stimme haben (S. 123).

Mit verständigen Gründen wird der Vorschlag, daß die verschiedenen Kirchen in den Landständen eines constitutionellen Staats repräsentirt werden sollen, verworfen (S. 43).

Gut spricht der Verf. über und wider die Accidentien (S. 181). Wahr und schön ist, was der Verf. wider Glaubenszwang sagt (S. 202 u. 203), nur daß er das Recht der Kirche, gegen Verbreitung der Irrlehre mit ihren (d. h. weder bürgerlichen, noch seelenverdammenden) Mitteln zu reagiren, nirgends anerkannt hat, wie er es denn von seinem Standpunkte aus gar nicht begreifen konnte.

Hier schließen wir diese Recension um so mehr, als es vielleicht schon bis hierher dem Leser, sowie dem Rec., peinlich war, die gehäuften Irrungen eines achtungswürdigen theologischen Schriftstellers kritisch zu begleiten. Rec. hält es für wahrscheinlich, daß die Grundsätze des Verf.'s von vielen unserer Zeitgenossen noch jetzt als die wahren, allein protestantischen angesehen werden, aber eben deshalb und um, soviel er vermag, dieser Ansicht entgegen-

a) Der Rec. gesteht, daß er früher (Studien, erster Jahrg. 1828. 3. Heft, S. 872) Aehnliches geäußert, aber er ist davon zurückgekommen.

zutreten, ist er länger bei diesem Buche verweilt. Es ist der merkwürdige Repräsentant einer kirchlichen Freiheitsliebe, welche versäumt, den Grund tief genug zu legen und an das Bestehende mit Weisheit und Liebe anzuknüpfen. Dennoch wird das Buch ein relatives Recht und eine gewisse Macht behalten, so lange die protestantischen Regierungen das starre Consistorialprincip, ohne Vereinigung mit einer der Formen des presbyterialischen, zwangvoll festhalten, so lange sie der Kirche keine Bewegung in ihren inneren Angelegenheiten gestatten. Sobald sie dieß thun, und die Zeit selbst die Aufgabe des kirchlichen Lebens reiner und tiefer aufgefaßt haben wird, werden die Principien dieses Buches fast ganz das Ansehen verlieren, welches sie jetzt noch genießen.

8. Die wahre evangelische Kirche, in Grundzügen des evangelischen Kirchenrechts, dargestellt von Christian Gottfried Janz (undeutlich, wie auszusprechen, da ein solcher Gebrauch des j undeutsch ist), evangelischem Pfarrer und Copllaborator der Kirchen zu Köstritz u. s. w. Adorf, Verlagsbureau, 1836. S. XII. 230.

Die Aufgabe dieses Buches ist, wie der Titel lehrt, fast identisch mit der des vorigen, nur daß dieses mehr das Freie und Protestantische, das jetzt anzuzeigende das Wahre und Evangelische in der Kirche darstellen will. Obwohl es nun gewiß ist, daß beides im Wesentlichen zusammentreffen muß, so ist es doch nicht möglich, dieselbe Sache auf eine mehr entgegengesetzte Weise zu behandeln, als diese beiden Verfasser. Freilich würde man dem zuletzt angezeigten Buche großes Unrecht thun, wenn man das gegenwärtige in Bezug auf wissenschaftlichen Geist und schriftstellerische Darstellung mit ihm vergleichen wollte, da es in diesen Beziehungen tief unter dem vorigen steht.

Diese „wahre evangelische Kirche“ ist ein Versuch, die kirchlichen Verfassungsgrundsätze einerseits auf ausdrückliche neutestamentliche Grundsätze und Aussprüche, andererseits auf die alte territorialistische Theorie, vermittelt der strengsten lutherischen Grundsätze von Amtsbefugniß der ordinirten Geistlichen, zu gründen. Es erklärt sich selbst in dem ersten Vorworte (denn nach der Inhaltsanzeige folgt ein zweites) für eine Umarbeitung der Briefe über das protestantisch-evangelische Kirchenrecht vom Freiherrn von Moser^{a)}, und in der That sind die meisten Kapitel so überschrieben, wie in jenem Werke der Inhalt der Briefe angegeben ist. Mehrmals sind auch Sätze aus den moserischen Briefen unverändert mitgetheilt. Allein es zeigt sich bald, wie die Umarbeitung so stark in einem dem Verf. eigenthümlichen Sinne ausgefallen ist, daß man sehr irren würde, wenn man meinte, hierin den eigentlichen Inhalt der mit milder Kraft einen viel klareren Gedankenzusammenhang darstellenden moserischen Briefe wiederzufinden.

Die Eintheilung der Materien in zehn Sectionen (Gemeinde, evangelische Kirche, Regiment, Cultus, Aemter und Beamte, Pfarrer, Brot, Dienst, Pfarramt, Kirchenrecht, mit dem Anhang: vom Papste und seiner Kirche) gewährt schon keinen systematischen Ueberblick; denn was heißt es z. B., daß Pfarrer und Pfarramt so getrennt sind, und warum sind nicht Brot und Dienst mit dem einen oder dem anderen verbunden? Aber dieß, sowie die Eintheilung jeder Section in Kapitel, ist das wenigst zu Tadelnde und würde im Allgemeinen nicht den Fortschritt hemmen. Al-

a) Vertraute Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlesene Materien des protestantischen geistlichen Rechts. Herausgegeben und mit einer Vorrede von den Grenzen der Unparteilichkeit und Gleichgültigkeit in Religionsfachen begleitet von Friedrich Carl von Moser. Andere verbesserte Auflage. Frankfurt a. M. 1761.

lein höchst seltsam ist die Methode des Verf.'s, jedes Kapitel in „Aphorismen“ abzuhandeln, die oft nur vier, drei, ja zwei Zeilen betragen, und wenn sie etwas längere Sätze bilden, meist ihre einzelnen Gedanken wieder unter aufsummirten, ganz kurzen Sätzen mit a. b. u. s. w., und dann wieder untergeordnet mit *α. β. γ. u. s. w.* aufführen. Der Verfasser verspricht sich zwar in dem zweiten Vorworte, daß dergleichen „kräftiger wirke, als weitläufige Umschreibungen von Grundsätzen und Wahrheiten,“ allein er vergißt, daß diese aphoristische Form nicht nur ihrer Natur nach nur für ein kleineres Gebiet von Gegenständen geeignet ist, sondern daß sie auch da nur bei einer besonders glücklichen Gabe eines zugleich präcisen und anschaulichen Ausdrucks, eines originellen und in jedem Satze sich wieder zu erkennen gebenden Gedankenzusammenhangs gerechtfertigt werden kann. Da diese Gabe dem Verfasser nur im geringen Maße beiwohnt, so erscheint die durch 192 Seiten durchgeführte Form unzähliger Aphorismen mehr wie ein Freibrief des Verfassers, sich die Entwicklung und den Beweis zu ersparen, und nimmt man dazu, daß das Unbedeutendste und Willkürlichste neben dem Tiefsten und Wichtigsten, unmittelbar aus der Schrift Entnommenen, ganz in derselben abgebrochenen, sententiös seyn solgenden Form hingestellt ist, so kann man schon vermuthen, wie wenig der Verfasser wahre Ueberzeugung bei seinen Lesern hervorzubringen fähig seyn werde.

Der Verfasser geht ohne Zweifel von einem treuen evangelischen Ernste der Gesinnung und des Glaubens aus, und die Gedanken über Duldung (S. 14.), das Kapitel von den Knechten Jesu Christi im evangelischen Pfarramate (S. 107), so wie die Charakteristik und der Preis des h. Abendmahls (S. 147) enthalten, von Einzellnem abgesehen, Christlichwahres energisch und treffend ausgedrückt. Aber diese Gaben befähigten weder den Verfasser, ein evangelisches Kirchenrecht zu schreiben, noch

berechtigten sie, mit einer an vielen Stellen bis ins Lächerliche gehenden Sicherheit gänzlich willkürliche und unbewiesene Meinungen als die allerwichtigsten Wahrheiten aufzustellen. Das ganze Buch enthält im Verhältnisse zu seiner Aufgabe nur Ansichten und Meinungen von sehr verschiedenem Werthe, ziemlich lose zusammengestellt, und verhilft dem Leser gar nicht dazu, sich ein Bild von einer heutzutage ins Leben zu rufenden evangelischen Kirchenverfassung zu entwerfen. Daß dieses Urtheil nicht zu streng sey, wird klar werden, indem wir die Ansichten des Verfassers über einige Hauptpunkte des kirchlich-amtslichen Lebens kenntlich machen.

Der Verfasser ist in solchem Grade consistorialisch und antisynodalisch gesinnt, daß er weit über das hinausgeht, was auch eifrige Vertheidiger des Consistorialsystems aufstellen. Nach ihm sind die Consistorien unbedingt vom Landesherrn abhängig; „er ist unmittelbarer Regent und hat Macht, sie einzurichten, aufzulösen oder zu wechseln nach seinem unumschränkten Willen. Es ist nicht nothwendig, aber weise, in Consistorien außer einem weltlichen Präsidenten — eine gleiche Zahl geistlicher und weltlicher stimmgebender Diener oder Beisitzer zu verordnen.“ Also das, worauf der Werth des Consistorialsystems, gewiß nach dem innersten Sinne der lutherischen Entwicklung, allein gebaut werden kann, nämlich daß geistliche und weltliche Beisitzer, die das Vertrauen der Kirche besitzen, in einer relativen, den Justizbehörden analogen Unabhängigkeit vom Landesherrn kirchlich ordnen und verwalten, das wird in Frage gestellt; da aber der Verfasser zugleich der heftigste Gegner alles Synodalwesens ist (vgl. die absprechenden und seichten Urtheile S. 40) und doch auf der anderen Seite der Obrigkeit durchaus keine Eingriffe in Sachen der Lehre einräumt, so weiß man gar nicht, woher die Ordnung in diesen Dingen kommen soll, es sey denn, der Landesherr wäre nothwendig immer persönlich

christlichgemäßigt und weise und die Pastoren und Kirchenglieder untereinander wären, wie durch ein Wunder und ohne alle organisirte Gemeinschaft, immer einig in Allem, was sich auf Lehre, Cultus und Disciplin bezieht.

Die strengsten Begriffe von dem Rechte der ordinirten Pfarrer werden mit Berufung auf die Symbole der lutherischen Kirche (die reformirte scheint für den Verfasser wie gar nicht da zu seyn) im altlutherischen, ja hyperlutherischen Sinne aufgestellt, und zwar in solcher Weise, dasjenige, was die Entwicklung der Kirche nur gestatten würde, dieser selbst als ein Gemeinrecht anzueignen, z. B. den Bann den Pastoren als solchen beizulegen, eine Richtung, wodurch unfehlbar das Wahre und Nothwendige dieses Rechts verhüllt und auch den Besseren unserer Zeit als in Verbindung mit hierarchischem Bestreben erscheinen muß (S. 129). Daraus folgt denn natürlich, daß der Verfasser für den Begriff der Kirchengucht nun nichts mehr übrig behält, als ein Gemisch von Seelsorge und obrigkeitlichem Strafant, in welchem der reine Gedanke der kirchlichen Selbstbewahrung ganz verdunkelt wird (S. 167). Einen einzigen Gedanken von großer Wichtigkeit äußert der Verfasser hierbei, obwohl so im Vorbeigehen und so seltsam durch Luk. 23, 19 belegt, daß kaum anzunehmen ist, der Verfasser habe die tiefe, folgenreiche Bedeutung desselben für die Erneuerung kirchlich-disciplinärer Ordnung erkannt. Es ist der S. 170: „Wer in offenbaren Werken des Fleisches muthwillig verharret — — — ist ipso facto im Banne.“

Fast nur bedauernswerth würde die Bekämpfung der gelehrtheologischen Bildung der Geistlichen von Seiten des Verfassers seyn, wenn nicht eben dieß einer schlimmen obscurantischen Richtung eines Theils der Zeitgenossen zum Stützpunkte dienen könnte und sollte. Oder was soll man zu Sähen wie folgende sagen: „Wahrheiten, die geglaubt, erfahren und geübt seyn wollen, mit gelehrten Gründen

begreiflich, annehmlich und beweislich zu machen suchen, prostituiert den, der es versucht, und die Wahrheit; das Kreuz Christi wird zu nichte" 1 Kor. 1, 17. Während die paulinische Stelle nur gegen die Verdrängung der einfachen Predigt durch eitles Wortwesen geht, greift der Satz des Verfassers so allgemein eigentlich alle Theologie an. „Man kann es zu gut halten, wenn ein evangelischer Prediger hohe theologische und philosophische Kenntnisse besitzt, wiewohl es auf keine Weise bedarf, danach zu fragen; die Erfahrung hat aber in der Regel die Amtuntüchtigkeit derselben (der Kenntnisse oder der Prediger?) bewiesen" (S. 84). Der Verfasser sagt, es komme bei dem zum Predigtamte Berufenen nie darauf an, ob er ein gelehrter Theolog, am allerwenigsten Philolog, ein scharfsinniger und geübter Linguist und Rhetoriker sey, und setzt hinzu: „vielmehr ist dieß sämmtlich seiner Amtsführung zum wesentlichen Schaden." Besonders verhaßt sind dem Verfasser die theologischen Prüfungen, die er mit dem Ehrentitel „Ausfragereien" belegt und als „allemaal von den Launen und Vorurtheilen der Examinatoren abhängig" erklärt. Auch die Prüfung der Confirmanden ist ihm nur „Ausfragerei", und zwar nicht absolut unwahr, dennoch komisch setzt er hinzu: „wo denn gewöhnlich die vermessensten Buben die geschicktesten Antworten geben." Vgl. S. 190 den Ausfall auf die Universitäten.

Dieß wird hinreichen, darzuthun, in welcher Art dieses Buch die großen kirchlichen Aufgaben unserer Zeit lösen zu können meint und mit wie vielem Einseitigen und Unwahren der biblische Gedanken- und Glaubensgrund desselben überbaut ist. Das Buch ist wohl geeignet, denjenigen einen Spiegel vorzuhalten, die, mit geistlich-stolzer Berachtung der natürlichen theologischen und kirchlichen Entwicklung, durch einseitige Festhaltung und Ueberschätzung alles herkömmlich Lutherischen die evangelische Kirche zu retten, ja allein zu begreifen meinen. Sie sehen,

wohin sie kommen und wobei sie bleiben, und eben weil man ihren religiösen Ernst achtet und liebt, kann man sie nur vor dem Ankommen an diesem Ziele zu bewahren wünschen.

9. Grundzüge einer constitutionellen Kirchenverfassung. Ein Versuch, bei dem Widerstreite der Meinungen über diesen Gegenstand die gerechte Mitte zu finden, ingleichen die Lehre vom Amte und Stande der christlichen Kirchendiener, aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte besonders hervorgezogen und übersichtlich dargestellt von Dr. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Reustadt a. d. Orla, 1832. VI, 118.

Diese Schrift enthält nicht, wie der Titel andeutet, zwei Abhandlungen, sondern drei: 1) Sendschreiben über die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche an Herrn Dr. Schuderoff (wieder abgedruckt aus dessen neuesten Jahrbüchern, 10. Bd. 2. Hft. S. 135); 2) die Grundzüge; 3) die Lehre vom Amte und Stande u. s. w. Der Verfasser, in welchem sich durchaus ein für die gemäßigten Ansprüche der Kirche wohlgesinnter, in dem Gebiete der Consistorialwirksamkeit erfahrener Mann zu erkennen gibt, strebt billige Ausgleichung der Verhältnisse des Staats und der Kirche, milde Uebergangsstufen von der bisherigen zu einer veränderten Lebens- und Verwaltungsweise der kirchlichen Dinge an. Indem er aber theoretisch der Kirche bedeutende Zugeständnisse macht, legt er den Grund einer Erneuerung des kirchlichen Lebens so wenig tief, daß nicht abzusehen ist, wie die neue Ordnung der Dinge sich gebeihlich unter so abstracten Voraussetzungen entwickeln solle.

In Nr. 1. erkennt er an, daß die Kirche selbst allein das *ius in sacra* ursprünglich und wesentlich in sich trage, dem Staatsoberhaupte theilt er nur das *ius circa sacra* zu. Er will Presbyterien und Synoden, und durch sie die Kirche die Gesetzgebung ausübend. Doch verlangt er, daß die staatliche Kirchenbehörde die Superintendenten wähle, die Prüfungen anstelle und die Geistlichen beaufsichtige. Unter der Voraussetzung der Zustimmung dieser Behörde will er sogar der Gemeinde (d. h. der Localgemeinde) das Recht einräumen, die Entlassung eines Gemeindeführers (Pfarrers oder Schullehrers) auszusprechen. Verständig erkennt er an, daß der Klerus durch Einführung von Synoden, an welchen Laien Antheil haben, sich mehrfach binde. Er setzt sich der republicanischen kirchlichen Richtung in Schuderoff entgegen, also demjenigen, was wir bei Rettig vollständig kennen gelernt.

In den Grundzügen (Nr. 2.) führt er das in dem Sendschreiben mehr Ange deutete bestimmter aus. Er geht aber dabei von der Annahme einer solchen bleibenden Unfähigkeit der Kirche, über ihre innersten Angelegenheiten zu urtheilen und sich ihrer selbst vollständig bewußt zu werden, aus, daß man urtheilen muß: findet eine solche statt, dann sind auch die der Kirche zuerkannten Rechte schon zu viel, und man sieht nicht, wie zu hoffen sey, sie werde sie gut gebrauchen. Der Hauptmangel ist auch hier der eines reinen, schriftgemäßen und umfassenden Begriffs der Kirche; denn ohne einen solchen ist es leicht, äußerliche Rechte in Anspruch zu nehmen, aber schwer, auch nur ein einziges im Zusammenhange des wirklichen Lebens und Glaubens aufzufassen. — Mit Recht, wie uns scheint, verwirft der Verfasser den Vorschlag der Vertretung der Kirche auf Land- und Reichstagen, so wie den der Präsentation der Kirche bloß durch Geistliche. Wenn er aber urtheilt, die Vorsther der Presbyterien (die Pfarrer) könnten wohl, müßten aber nicht zu den Synoden gewählt

werden, so scheint er zu dem andern Extreme zu neigen und die natürliche Bestimmung der Geistlichen, als solche zu den Berathungen der Kirche mit den Laien sich zu vereinigen, zu verkennen. Daß er die Gemeinden nur zur Wahl solcher Candidaten berechtigen will, die von der kirchlichen Staatsbehörde geprüft sind, ist in Bezug auf das Zeitalter, das er vor Augen hat, ohne Zweifel das Richtige; wenn er aber dieß darauf stützt, daß die Gemeinden doch immer nur das Außere eines Predigers beurtheilen können, so heißt das wieder die Gemeinden zu tief herabsetzen. Die Gegenstände der Kirchendisziplin faßt er allzuweit, so daß Polizeiliches und Seelsorgerisches hineinkommt, und dann fehlt es wieder an einem praktischen Blicke in Bezug auf die Ausübung, indem er die Verweigerung des Rechts, Pöthenstelle zu vertreten, als etwas ansieht, was schon eintreten könne, wenn das Recht der Communion noch unbenommen bleibt; die Entziehung von diesem scheint ihm nur zu den „höchst seltenen (und bedenklichen) Nothfällen der Ausschließung“ zu gehören. Das Consistorium soll wiederum allein für die Reinheit der Lehre sorgen dürfen, weil es den eigentlich kirchlichen Collegien dazu an Einsicht fehle. Wenn man aber das S. 108 und 109 in der dritten Abhandlung Gesagte hinzunimmt, so zeigt sich, daß der Verfasser zwar „Gottesfurcht und Bibelglaube“ von dem Diener der Kirche fordert, aber es „fast für unmöglich hält, zu entscheiden, wer irrgläubig und wer unwiedergeboren ist (mit Unrecht werden diese beiden Prädicate hier zusammengestellt, da von dem letzten nicht gelengnet werden darf, was von dem ersten gilt), da die Orthodorie fast immer nur von individuellen und Parteiensichten abhängt.“ Bei einer so schwachen und flachen Vorstellung von der Orthodorie wird es denn um so erklärlicher, daß die Kirche in dieser Beziehung kein Recht haben soll, und daß nach dem Sinne des Verfassers die Prüfung der Amtsbewerber sich nur auf

wissenschaftliche und sittliche Befähigung (S. 38) in jenem allgemeinen Sinne erstrecken soll, wo nach Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche nicht gefragt wird.

Da der Verfasser die dritte Abhandlung als eine Lehre vom Amte und Stande der Kirchendiener, die aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte gezogen sey, ankündigt, so ist man berechtigt, hier die eigentlich praktische-theologische Grundlegung dieser im höchsten Grade wichtigen Lehre zu erwarten, aber man sieht sich getäuscht. Nach einer außerordentlich flachen Auffassung des Begriffs der Kirche („nichts Anderes als eine Gemeinschaft von Menschen, welche durch Beobachtung gewisser Religionsvorschriften selig zu werden glauben“: kann man sich, sagen wir, bei solchen Definitionen noch wundern, daß die Römischkatholischen bei Zurückwerfung auf ihren Begriff von Kirche entschiedenes Recht gegen die Protestanten zu haben glauben?), nach einer gänzlich verfehlten Ableitung des christlichen Kirchenamts aus der levitischen Priesterverfassung, die durch „den Nepotismus des Moses“ gegründet sey, erfolgt nichts Anderes als eine immerhin lehrreiche und nützliche, aber nichts Neues oder neu Aufgefaßtes enthaltende Zusammenstellung der wichtigsten kirchenechtlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand, den wir auch deshalb hier nur eben berühren, weil die Sache nicht unter die Theorie des Kirchenregiments gehört. Auffallend ist die S. 80 bei Erwähnung des Amtes der Schlüssel aufgestellte Behauptung: „Unsere Kirche hat jedoch dieses dahin beschränkt, daß zwar die Geistlichen Beichte hören und die Vergebung der Sünde ankündigen, nicht aber excommuniciren oder von der Theilnahme an den Sacramenten Jemand abhalten dürfen.“ Von der reformirten Kirche könnte dieß insofern gelten, als in dieser die Pfarrer für sich allein dieses Recht nie ausgeübt haben. Aber was die lutherische Kirche betrifft, die der Verfasser doch ohne Zweifel als weimarischer Oberconsisto-

rialrath eigentlich meinte, so ist bekanntermaßen in den schmalkaldischen Artikeln Art. 9 diese Art kleinen Banns, vom Sacrament abzuhalten, den Kirchendienern zur Pflicht gemacht und eine lange Zeit hindurch von den lutherischen Pfarrern angewandt worden. Es fragt sich also, welche Bestimmung „unserer Kirche“ das sey, worauf der Verfasser sich hier so allgemein beruft?

Es finden sich in allen drei Abhandlungen manche Bemerkungen, die dem Rec. von nicht geringem praktisch-administrativem Werthe scheinen, die aber auf keinen wissenschaftlichen Anspruch machen dürfen. Beachtenswerth und, wie es scheint, dem Verfasser aus reiflicher Ueberlegung und mannichfaltiger Erfahrung stammend ist die Bestimmtheit, mit welcher er die Aufrechthaltung der zu den Landpfarreien gehörigen Landwirthschaften empfiehlt. Er verweist dabei auf seine Schrift: Landwirthschaftskunde für Prediger, so wie bei moralischen Materien mehrmals auf eine andere: Predigten an Prediger.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeige = Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

A. Tholuck, vermischte Schriften. 1r Bd. 2Thlr.

Inhalt.

- 1) Die Wunder Muhammed's und der Charakter dieses Religionsstifters.
- 2) Ueber die Wunder der Katholischen Kirche etc.
- 3) Ueber Apologetik und ihre Literatur.
- 4) Ueber die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten etc.
- 5) Die Geschichte Bileam's.
- 6) Graf Zinzendorf.

Das Gesetz und das Evangelium oder der christliche Glaube, auf die Aussprüche Christi und der Apostel gegründet und durch die Erfahrungen des Lebens beleuchtet. 4. gl.

R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einflusse der griechischen. Mit 2 Abbildungen. 1r Bd. 3 Thlr. 4 gl.

Cyprian's Lehre von der Kirche; von J. Ed. Huther. 1 Thlr.

Mit dem neu erwachten regeren kirchlichen Leben sind auch manche Versuche hervorgetreten, sich wissenschaftlich von der Bedeutung und dem Wesen der Kirche Rechenschaft zu geben. Sollen dieselben aber nicht den Schein der Willkür an sich tragen, so ist es nothwendig, daß sie sich an die Resultate der früheren Zeit anschließen und sich als eine Fortentwicklung dieser darstellen. Von entschiedener Bedeutung in der Geschichte der Entwicklung der Lehre von der Kirche steht der Kirchenvater Cyprian da. Eine ins Einzelne eingehende Darlegung seiner Ansicht von dem Wesen der Kirche gibt die obengenannte. Schrift, und zwar so, daß der Stoff in folgende 7 §§. vertheilt ist: 1) Kirche und Welt. 2) Einheit der Kirche. 3) Episcopat. 4) Häretiker. 5) Tradition. 6) Heiligkeit der Kirche. Kirchenzucht. 7) Vollendung der Kirche. Damit aber der Leser die Ansicht des Cyprian richtig würdigen könne, hat der Verf. in der Einleitung dargestellt, welches den Grundzügen nach die später in der römisch-katholischen Kirche geltend gewordene Ansicht von der Kirche ist und wie diese sich zu der evangelischen verhalte, sowie in der Abhandlung selbst beständige Rückblicke auf die Entwicklung jenes Begriffs in der vorcyprianischen Zeit gethan.

Bei R. F. Köhler in Leipzig erschien so eben und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber Gewissens- und Glaubensfreiheit sowohl in moralisch-religiöser als in rechtlicher Hinsicht.

Ein Friedenswort an alle Religionsparteien, vom
Prof. Krug, Dr. der Theologie u. Philosophie. gr. 8.
brosch. 6 gl.

An den Herrn Consistorialrath und General-
superintendenten Dr. Hesekei in Altenburg
der Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg
über das an die gesammte Prediger- und Schullehrer-
schaft des Herzogthums Altenburg erlassene Consi-
storialrescript vom 13. Novbr. 1838. 8. brosch. 4 gl.

Allgemeine Christliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiede-
nen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichem
Standpunkte.

Von

H. E. F. Guerike,
Theol. D.

Motto: *Ὡς εἰ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ οἰκοδο-
μήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*

Der Verfasser des Handbuchs der Kirchengeschichte übergibt hier-
mit dem theologischen und demnächst auch dem überhaupt wissenschaft-
lich gebildeten Publicum, welchem confessionelle und kirchliche Zustände
in so tief bewegter Zeit nicht gleichgültig sind, ein nach ähnlichem Pläne
gearbeitetes Handbuch der allgemeinen christlichen Symbolik. In
den Kreis der Untersuchung sind nicht nur die verschiedenen christlichen
Hauptkirchen hinsichtlich aller gegenseitigen Harmonie und Disharmonie
von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen, sondern auch alle be-
deutende kleinere Parteien und Secten gezogen, deren symbolischer
Lehrbegriff nun in einer vergleichenden möglichst präcisen Darstellung
vorgeführt und allenthalben durch eine genaue Mittheilung von Sym-
bol- und andern Quellenstellen begründet, veranschaulicht und erörtert
wird. Die historisch-dogmatische Polemik zwischen den protestantischen
und der katholischen Kirche, welche dem Verf. vorzugsweise wichtig ge-
wesen zu seyn scheint, ist, so wie alle seine Polemik, nicht von einem
negativ destructiven, sondern durchaus von dem positiv conservativen
Standpunkte geführt worden, welchen der Verf. behauptet und rechtfer-
tigt.

So eben ist erschienen:

**Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum
alten Testament. Zweite Lieferung: Hiob. Von
Ludwig Hirzel, der Theol. Doctor u. Prof. an der
Univers. zu Zürich. Lex. 8. 1 Thlr.**

Die erste Lieferung dieses Handbuchs erschien im Octo-
ber vorigen Jahres und enthält:

**Die kleinen Propheten. Von F. Hitzig, Doctor u.
Prof. der Theol. an der Univers. zu Zürich. 1 Thlr. 12 gr.
Leipzig, den 1. März 1839.**

Weidmann'sche Buchhandlung.

Bei Eduard Weber in Bonn ist so eben erschienen:

Zeitschrift
für
Philosophie und speculative Theologie
herausgegeben

von
Prof. Dr. J. H. Fichte.

gr. 8. IIIten Bandes 16 Hest. Preis des Bandes von 2 Hesten 2 Thlr.

Inhalt dieses Hestes: Grundzüge der allgemeinen Biologie, vom Prof. Dr. J. M. Leupoldt. — Von der dogmatischen Theologie, ihren Gründen und dem Verhältnisse der evangelischen Urkunden zu derselben, vom Prof. Dr. Erichson. — Ueber die philosophisch-theologische Theorie des Dr. Strauß, Verf. des Lebens Jesu; von Dr. Friedrich Borländer. — Ueber den speculativen Begriff der Freiheit, vom Prof. Karl Phil. Fischer. — Natur- und Sittesphilosophie. In Bezug auf Dr. Joh. Erdmann, Leib u. Seele etc. und K. Rosenkranz, Psychologie; vom Prof. Dr. H. M. Chalybäus. — Erklärung (in Bezug auf den Streit des Prof. Leo mit der hegel'schen Schule) vom Prof. Dr. J. H. Fichte.

Hiermit beginnt auf eine höchst würdige Weise der zweite Jahrgang dieser Zeitschrift, deren Wichtigkeit aus dem Inhalte, wie aus der fortwährend steigenden lebhaften Theilnahme des Publicums zu erkennen ist. Alle drei Monate erscheint ein Hest. — Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an und liefern auf Verlangen auch den aus Band I., II. (oder 4 Hesten) bestehenden Jahrgang.

Im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig erschienen und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die evangelische Geschichte,
kritisch und philosophisch bearbeitet

von

Dr. Ch. H. Weisse.

2 Bde., 74 Bogen in gr. 8. Preis 6 Thlr. oder 10 Fl. 48 Kr. Rhein.

Dieses Buch, welchem bereits namhafte Gelehrte das Zeugniß gegeben haben, daß es ein bedeutendes ist, darf mit gleichem Rechte dem theologischen und dem übrigen gebildeten Publicum empfohlen werden. Dem ersteren bietet es den auf eine völlig neue Hypothese über den Ursprung der schriftlichen Evangelien begründeten Versuch einer strengen, historisch-kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu aus positiveren Gesichtspunkten, als die des bekannten Strauß'schen Werkes sind; dem letztern eine durch den Verein religiöser Wärme mit vollkommener Unbefangenheit und Freiheit von dogmatischen Vorurtheilen anziehende, geistig belebte Darstellung des großen Gegenstandes, der zur Frage der Zeit geworden ist. Der Verfasser, als Philosoph und historischer Forscher, hat diesen Gegenstand, ohne ihm Gewalt anzuthun, oder seiner Würde zu nahe zu treten, in einem ganz andern Lichte zu zeigen vermocht, als er in den Darstellungen

der Theologen zu erscheinen pflegt, in einem Lichte, welches eben so sehr durch seine Klarheit überzeugen und erfreuen, wie durch seine Neuheit überraschen wird.

So eben ist erschienen:

Wiener, Dr. G. B., Kirchenrath, Handbuch der theologischen Litteratur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theol. Schriftsteller. V. Bd. 2. Abth. gr. 8. 13 $\frac{1}{2}$ Bog. 1 Thlr. Leipzig, im Febr. 1839.

C. H. Neclam.

Höchst wichtige Schrift für Christologen.

Bei Ludwig Schumann in Leipzig ist erschienen:

Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen von F. Norl. Preis 2 Thlr. 12 gr.

Der als theologischer Schriftsteller bereits hinlänglich bekannte Verfasser hat den skeptischen Standpunkt, welchen er in frühern Schriften eingenommen, diesmal verlassen, und beschränkt sich auf jenen Wirkungskreis, welchen der Titel des hier angezeigten Buches andeutet. Das Bedürfnis eines solchen hatte schon v. Ammon ausgesprochen in den Worten: „Auser einigen furchtsamen Winken des Engländers Lightfoot hat noch Niemand auf die Verwandtschaft der Rabbinischen Schriften mit der Vorstellungsweise und Lehrart der neutestamentlichen Schriftsteller aufmerksam zu machen gewagt.“ (Bibl. Theol. Bd. II. S. 329.). Dennoch ist, mit Ausnahme einer Brochüre von Berthold (Erlangen 1811), nichts bis jetzt erschienen, was als Bereicherung der Christologie betrachtet werden könnte, denn das bekannte Werk Hengstenberg's läßt die Einwirkungen der Rabbinischen Schriften auf die Vorstellungsweise der Evangelisten und Apostel unbeachtet. Auch erhält man hier in Einem Band zusammengebrängt das Vorzüglichere aus den Schriften von Lightfoot, Wetstein, Meuschen, Danz, Schöttgen u. A., die längst nicht mehr im Buchhandel cursiren, und bei ihrer fortbauernnden Geltung im theologischen Publikum dürfte die Herausgabe des hier angezeigten Werkes als höchst zweckmäßig befunden werden.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. Philipp Jakob Spener's Auslegung des Briefes Pauli an die Römer mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen für die Freunde des göttlichen Wortes aufs neue herausgegeben von Dr. Heinrich Schott. 8. brosch. 1 Thlr.

Der Apostel Johannes nach der Entstehung, Fortbildung und Vollendung seines christlichen Lebens dargestellt von R. M. L. Köster. 8. brosch. 16 gr.

Leipzig, im April 1839.

Karl Tauchnitz.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Rihsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 viertes Heft.

H a m b u r g,

bei Friedrich Perthes.

1 8 3 9.

Abhandlungen.

1.

B e i t r a g

zur

theologischen Würdigung und Abwägung der Begriffe
πνεῦμα, *νοῦς* und Geist.

von

Dr. C. A d e r m a n n.

Der Begriff des Geistes gehört zu den bedeutendsten und wichtigsten der neueren Philosophie. Besonders in der hegel'schen Schule und in jeder mit ihr zusammenhängenden philosophischen Richtung kommt ihm eine ausgezeichnete Stelle zu. Welche Bedeutung, welche Fassung und Fortbildung er in den Schulen der Philosophen hat oder erlangt, kann der Theologie nicht gleichgültig seyn. Denn die Philosophie hat von jeher auf die Theologie und besonders auf die Dogmatik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt. Und dieses Einflusses hat sich die Theologie zu keiner Zeit zu schämen oder ihn unbedingt von sich abzuweisen. Wohl aber muß sie sich bei den aus dem Gebiete der Philosophie zu ihr herüberkommenden Ansichten und Ideen dem Spruche gemäß verhalten: „prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!“ 1 Joh. 4, 1. Sie soll sich ihre Dogmen und dogmatischen Begriffe von der Philosophie nicht dictiren lassen und keine philosophische Idee, die sich ihr als eine echt christliche ankündigt, ungeprüft als eine

solche hinnehmen. Dieß gilt ganz besonders auch in Beziehung auf den hegel'schen Begriff des Geistes. Hegel selbst gibt diesen Begriff für einen rein christlichen aus (vgl. s. Encyclopädie, 3. Th. S. 393), und leugnen läßt sich nicht, daß er in der hegel'schen Fassung wirklich ganz christlich klingt und aussieht. Namentlich scheint er in dieser Fassung ein dem biblischen Gedanken von Gottes geistigem Wesen, Joh. 4, 24., ziemlich adäquater und entsprechender zu seyn. Vgl. Encycl., S. 575 ff. Es fragt sich aber, ob dieser Schein Grund hat und ob die christliche Theologie bei ihrer Lehre von Gottes Geistigkeit u. s. w. wirklich auf die hegel'sche Geisteslehre fußen kann und darf? Diese Frage und die ganze wichtige Materie vom Wesen und Begriffe des Geistes überhaupt zur vollen Klarheit und Entscheidung zu bringen, liegt nicht in den Grenzen meiner Macht und der nachfolgenden Erörterung, wohl aber soll und will dieselbe eine Anregung und einen Beitrag dazu liefern.

Vor allen Dingen will ich darauf aufmerksam machen, daß in unserm Worte Geist zwei verschiedenartige Begriffswurzeln neben einander liegen. Für die Theologie ist es von Wichtigkeit, dieser Zwiefaltigkeit sich stets bewußt zu bleiben und jeden ihr aufstoßenden oder dargebotenen Begriff des Geistes scharf darauf anzusehen, von welcher der beiden Wurzeln seine Entwicklung ausgegangen sey und herrühre. Die griechische Sprache hat, was wir in dem einen Worte Geist zusammengefaßt haben, an zwei Worte vertheilt und darin ausgeprägt. Das sind die Worte *νοῦς* und *πνεῦμα*. Wenn wir das Wort Geist gebrauchen, so geschieht dieß bald im Sinne von *νοῦς*, bald im Sinne von *πνεῦμα*. Sprechen wir z. B. einem Weine den Geist ab, so liegt nicht die im Griechischen durch *νοῦς*, sondern die durch *πνεῦμα* ausgedrückte Vorstellung zum Grunde. Bezeichnen wir dagegen den Geist als dasjenige, was in uns denkt und erkennt, so wird dieß, wenigstens bei den

Classificiren, in der Regel nicht durch *πνεῦμα*, sondern durch *νοῦς* ausgedrückt.

Von welcher Begriffswurzel aus hat nun Hegel seine Geisteslehre entwickelt? Ist sein absoluter Geist als *νοῦς* oder als *πνεῦμα* zu denken? Wie hat sich die Theologie zu dieser hegel'schen Begriffsbestimmung zu verhalten? Muß die dogmatische Lehre von Gott als Geist den *νοῦς* oder das *πνεῦμα* zur Grundlage haben? Welche von beiden Grundlagen ist in unsern theologischen Lehrbüchern die gewöhnliche und herkömmliche? Ist die in unserer Zeit herrschende Denkweise über Gottes Geistigkeit rein biblisch oder vielleicht mehr hellenisch als biblisch? Diese und ähnliche Fragen scheinen mir einer neuen und sorgfältigen Erwägung gar sehr zu bedürfen. Was hier zu ihrer Erwägung und Lösung beigezeichnet werden soll, wird am zweckmäßigsten in folgende 4 Abschnitte zusammengefaßt: 1) Gebrauch und Bedeutung der Worte *πνεῦμα* und *νοῦς* in der Bibel; 2) Gebrauch und Bedeutung derselben bei den Griechen, namentlich in der griechischen Philosophie; 3) der moderne, besonders hegel'sche Begriff des Geistes; 4) Ergebnisse und Folgerungen in Beziehung auf die christliche Theologie.

1.

Gebrauch und Bedeutung der Worte *πνεῦμα*
- und *νοῦς* in der Bibel.

Ueber den ersten Abschnitt der Untersuchung könnten wir, wie es scheint, schnell hinwegkommen. Denn wie viel ist in den Commentaren, biblischen Theologien und in besondern Schriften über das biblische *πνεῦμα* verhandelt und geschrieben worden. Siehe Clarisse de spiritu sancto. Trai. 1791. Ziegler, Geschichtsentw. des Dogma v. h. Geiste, in seinen theol. Abhandlung. Göttingen, 1791.

Sterig, Entwicklung aller Bedeutungen des Wortes Geist im N. u. N. L. Dortm. 1793. Penzenkuffer, neue Beiträge zur Erklärung der wichtigsten Stellen, in welchen das Wort *πνεῦμα* vorkommt. Nürnberg. 1796. Herder, vom Geiste des Christenthums (1798), in seinen Werken, Lzb. 1830, Th. 18, S. 5 ff. Fritzsche, de spiritu sancto, Francof. ad M. 1819. 4. Stichert, die Lehre vom Beistande des h. Geistes, Lpz. 1835. Vgl. Knapp im ersten Theile der scripta var. argum. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. Jena 1828, S. 225 ff. Resander, apostol. R. G., S. 410 ff. u. a. m. Allein gerade weil das *πνεῦμα* ein so viel besprochener Gegenstand ist, so müssen wir es mit der Erfassung desselben in der Bibel möglichst genau nehmen. Denn bei so bekannten und oft durchgesprochenen Begriffen bildet sich nur gar zu leicht eine gewisse Schläffheit und Abstumpfung hinsichtlich ihrer in uns, so daß wir uns eben nicht sehr bemühen, sie scharf und mit frischen Augen zu betrachten; wir begnügen uns mit dem gewohnten Klange einige der uns geläufig gewordenen Vorstellungen zu verknüpfen, ohne uns seines eigentlichen und wesentlichen Gehalts deutlich bewußt zu werden. Versuchen wir es demnach, mit möglichst freier und frischer Auffassung an unsern Gegenstand heranzutreten.

I. Sinnliche und physiologische Grundbedeutung von *πνεῦμα*.

Πνεῦμα, von *πνέω*, wie spiritus von spirare, hat mit רוח die sinnliche Grundbedeutung gemein: Hauch, wehende, wallende Luft. Aus dieser Grundbedeutung gehen die Bedeutungen: Wind und Dthem unmittelbar hervor.

Joh. 3, 8. Der Wind (*πνεῦμα*) bläset, wo er will; vgl. Hiob 1, 19. Weish. Sal. 5, 23.: *πνεῦμα δυνάμεως*, ein mächtiger Wind. — Ez. 37, 9. gebietet der Prophet auf des Herrn Geheiß dem Winde, die Getödteten anzur-

blasen, daß sie lebendig werden. Vgl. 1 Mos. 2, 7. Etwas Aehnliches finden wir im N. T., wo Christus den Jüngern einen belebenden Anhauch erteilt, Joh. 20, 22. Ueber die auch den Heiden bekannte Kraft der inspiratio siehe weiter unten und besonders Knapp, scripta var. arg., p. 29 sqq.

Pf. 33, 6. Der Himmel u. s. w. und alle seine Heere durch den Geist seines Mundes, d. i. durch seinen Othem. Pf. 18, 16. Der Erdboden wird aufgedeckt von dem Schnauben und Othem seiner Nase. — 2 Thess. 2, 8. Der Herr wird die Gottlosen umbringen mit dem Geiste seines Mundes. Vgl. Jes. 11, 4.

Da im πνεῦμα oder נַחַם die Grundvorstellung des Wehenden und Wallenden liegt, so ist leicht zu begreifen, warum das πνεῦμα nicht bloß in der Form der Luft, sondern auch in der des Feuers und des Wassers gedacht wurde. Daher die Ausdrücke: mit Geist und Feuer taufen, Matth. 3, 11.; Luk. 3, 16. Daher das Erscheinen des Geistes in feurigen Zungen, Apg. 2, 3. — Daher das häufig vorkommende Bild von der Ausgießung des heil. Geistes, Joel 3, 1.; Jes. 41, 3.; Ez. 36, 25—27. und hierzu die Parallele Joh. 7, 38. 39. Vgl. die gehaltvollen Bemerkungen über die im Geiste vereinte Kraft des Wassers und des Feuers in Schubert's Geschichte der Seele, S. 681. Siehe auch Schweigger über die älteste Physik u. s. w. Nürnberg. 1821. S. 14.

Die Luft wurde frühzeitig als Bedingung und Quell des Lebens erkannt, und so bildete sich denn im πνεῦμα (נַחַם) die Vorstellung Lebenshauch oder Seele aus. Die Seele wird aber zuvörderst noch ganz im physiologischen Sinne genommen, wie anima von ἀνεμος. Ἀνεμὸς τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50., ist ganz wie unser deutsches: er hauchte den Geist, die Seele aus. Vergl. Luk. 8, 55. Apg. 7, 58. — Koh. 3, 21.: wer weiß, ob des Menschen Geist (Lebenshauch) aufwärts fährt u. s. w. Jak. 2, 26.: der Leib

ohne Geist (Lebenshauch) ist todt. — So wird auch die Seele als belebender Dthem dem Menschen eingehaucht, 1 Mos. 2, 7. Daher es im Hiob 33, 4. heißt: der Geist Gottes hat mich gemacht und der Dthem des Allmächtigen hat mir Leben gegeben. Vgl. Ps. 104, 30.; 31, 6.; 146, 4.; Koh. 12, 7.; Luk. 23, 46.

Hieraus ergibt sich deutlich, wie der Ausdruck: Gott der Geister alles Fleisches, 4 Mos. 16, 22., zu nehmen sey. Wenn nun im Hebräerbriefe 12, 9. Gott ein Vater der Geister genannt wird, so liegt es uns sehr nahe, dieß im modernen sublim philosophischen Sinne zu verstehn, während doch diese Benennung sicherlich nichts anders ausdrücken soll, als was in der eben angeführten Stelle aus dem 4. Buche Moses ausgebrückt ist. Vgl. hierzu *πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ*, Off. Joh. 11, 11.; ferner Hiob 10, 12.; Weish. Sal. 12, 1.; 15, 11.; 2 Makk. 7, 22. — In der Stelle: Ez. 1, 21. ist offenbar *רוּחַ* nicht bloßer Wind, sondern ein seelenartiges, lebendiges und bewegendes Etwas.

II. Zweiter aus der Grundbedeutung hervorgehender Vorstellungskreis.

Die Luft ist das ungebundene, überall hindringende Element. So knüpft sich an das Wort *πνεῦμα* die Vorstellung von einem Etwas, das frei, ungehemmt, entbunden, schwebend, Alles durchdringend, durch nichts einzuschränken ist. Ps. 139, 7.: wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? u. s. w. Weish. 1, 7.: der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn. — In ähnlichem Sinne lehrten Thales und Anaxagoras, die Welt sey voller Dämonen. Siehe ferner die Schilderung der Alles durchhauchenden und durchdringenden Weisheit Gottes, Weish. 7, 23. 24. — 1 Mos. 1, 2. wird der Geist Gottes auf den Wassern schwebend vorgestellt. Zum Theil ist wohl auch in der Vorstellung vom freien überallhin Schweben des *πνεῦμα* der Grund zu suchen, wesswegen das

πνεῦμα in Taubengestalt erscheint, Matth. 3, 16. Vgl. dagegen de Wette, Comment. zu der St. S. 35. und Erenzer, Symbol. 2, S. 70. 80. — Joh. 7, 39. steht das freie, körperlose Seyn und Walten des Herrn als *πνεῦμα* seiner concreten Lebenserscheinung entgegen. So ist auch in der berühmten Stelle Joh. 4, 24. die Schrankenlosigkeit und Ungebundenheit als Hauptmoment im Begriffe des *πνεῦμα* zu fassen. Vgl. 1 Kön. 8, 28. und hierüber weiter unten.

Insofern die Luft weder greifbar, noch sichtbar ist, kann sie dem sinnlichen Menschen ein Nichts zu seyn dünken; daher bekommt *πνεῦμα*, *רוח*, die Bedeutung: leer, nichts; Jes. 41, 29.; Hiob. 15, 2.

Hieran schließt sich die Bedeutung: Gespenst, weil nämlich die Gespenster luftige, ungreifbare Wesen sind. Luk. 24, 37. 39.

Der Lebenshauch im Körper, das beseelende Princip desselben, von der Leiblichkeit entbunden und für sich seynd gedacht, gibt die Vorstellung von abgesehenen Geistern überhaupt, und dann, wenn weiter auf die Sinnesart derselben reflectirt wird, die Vorstellung von bösen und guten Geistern. Hebr. 12, 23.: die Geister, d. i. die abgesehenen Seelen, der vollkommenen Gerechten. 1 Petr. 3, 19.: er hat gepredigt den Geistern im Gefängnisse. — Hebr. 1, 14. werden die Engel dienstbare Geister genannt. Apg. 23, 9. hat aber ein Engel ober. Geist mit ihm geredet u. s. w. Vgl. über die 7 Geister, die vor Gottes Stuhle sind, Off. Joh. 1, 4.; 3, 1.; 4, 5. 6. — 1 Kön. 22, 21.: es ging ein Geist heraus vor dem Herrn u. s. w.; 1 Sam. 16, 14.: ein böser Geist machte den Saul unruhig. Wenn dieser Geist im 23. Verse der Geist Gottes genannt wird, so ist dieß durchaus nicht, wie leider! so oft geschehn ist, als identisch mit demjenigen zu fassen, was gewöhnlich Geist Gottes genannt wird, sondern der Ausdruck ist augenscheinlich ekliptisch und

müßte vollständig heißen: jener böse Geist, der in Folge göttlicher Fügung und Zulassung über Saul kam. — So spricht Paulus von bösen Geistern, mit denen die Christen zu kämpfen haben, Eph. 6, 12. Vgl. Matth. 12, 43. Es ist ohne Weiteres klar, wie hier die Vorstellung vom *πνεῦμα* unmittelbar an das Dogma von den Dämonen angrenzt und in dasselbe übergeht; *πνεῦμα πῶδωνος*, im Wahrsagergeiste, Apg. 16, 16.; *πνεῦμα ἀδοῦελας*, Luk. 13, 11., ein krank machender Dämon; doch läßt dieser Ausdruck auch noch eine andere Auffassung zu.

III. Dritter um die Grundbedeutung sich bildender Vorstellungskreis.

Ist das *πνεῦμα* einmal als Lebensprincip des Körpers gefaßt, so schreitet der Gedanke leicht dazu fort, das *πνεῦμα* ganz allgemein als das, was belebt, als das Lebendes Etwas zu fassen. Joh. 6, 63. Der Geist ist's, der lebendig macht. Vgl. Röm. 8, 2.; 2, 29.; 2 Kor. 3, 6. Hierher ist in gewissem Betracht auch 1 Petr. 3, 18. zu ziehen, wo es von Christus heißt: *θανάτου διὰ σαρκί, ζωοποιουμένου δὲ πνεύματι*. Uebrigens ist hier der Dativ *πνεύματι* nicht instrumental zu nehmen, sondern hat, wie öfters, die Bedeutung: in Rücksicht auf. Vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachid. 4. A. S. 192. — Der Geist als etwas Belebendes gibt Frische, Fülle, Aufregung, Spannung. Richt. 15, 19. Als Simson trank, kam sein Geist wieder, d. h. er fühlte sich erfrischt und neu belebt. Vgl. Richt. 3, 10.; 6, 34.; 14, 6. So ist auch Ps. 51, 14. der freudige Geist zunächst nichts anders, als die frische innere Lebensspannung. Vgl. Ps. 45, 8. und Herder vom Geiste des Christenth., S. 31. 37.

Leben und Belebendes äußert sich ganz vorzüglich als Kraft. Daher der genaue Zusammenhang von Kraft und Geist im Begriffe des *πνεῦμα*. Hebr. 7, 16. steht *δύναμις ζωῆς* statt des sonst gebräuchlichen *πνεῦμα*. Apg.

10, 38. heißt Christus gesalbt mit Geist und Kraft; Röm. 1, 3. 4. wird von ihm gesagt: er sey erwiesen *ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα*. So spricht der Prophet von sich: ich bin voll Geist und Kraft des Herrn, Mich. 3, 8. — 1 Sam. 16, 13. ist Geist des Herrn so viel als Kraft des Herrn. Geist der Stärke, Jes. 11, 2. Wenn Jes. 31, 3. von Aegyptens Rassen gesagt wird, sie seyen Fleisch, nicht Geist, so soll damit nichts anders, als die Schwäche und Ohnmacht derselben ausgedrückt werden; vgl. Jer. 17, 5., und man begreift nicht, wie *ἡ ἰσχύς* bei der klaren jesaianischen Stelle auf den ganz unstatthafsten Gedanken kommen konnte, Joh. 4, 24. zur Vergleichung heranzuziehen. — Mein Wort, sagt Paulus 1 Kor. 2, 4., war *ἐν ἀνοδεύσει πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Waffen des Geistes, Eph. 6, 10., sind nicht etwa im modernen Sinne so viel als Erkenntnisse, Einsichten, Wahrheiten u. dgl., sondern es sind kräftige, machtvolle Waffen. So ließe sich auch das Leben im Geiste Gal. 5, 25. mit dem Starkseyn Röm. 15, 1. zusammenstellen. Vgl. Eph. 3, 16.: stark zu werden durch seinen Geist. — Daher verheißt denn auch Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als die Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 29. Vgl. 2 Kor. 12, 9.

Die Bethätigung der Kraft ist der Impuls; daher ist *πνεῦμα* die Impuls gebende, bewegende, determinirende, antreibende und zurückhaltende Macht. Simeon kam aus Anregung des Geistes in den Tempel, Luk. 2, 27. Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt, Matth. 4, 1. Der Geist determinirt den Petrus zum Mitgehen, Apg. 11, 12. In Phrygien hält er den Paulus vom Predigen ab, Apg. 16, 6. Vgl. Apg. 13, 4. So tritt auch zunächst das Moment des Determinirtseyns in dem Ausdruck hervor: gebunden im Geiste, Apg. 20, 22. Wenn 2 Petr. 1, 21. und Röm. 8, 14. von einer treibenden Einwirkung des Geistes die Rede ist, so muß man sich hüten, dieß als einen mechanischen Vorgang zu denken,

wie das Schiff vom Winde getrieben wird, sondern es ist als ein das Innerste durchdringendes Bewegen zu fassen. Da in den meisten hier erwähnten Stellen nicht vom *πνεῦμα* überhaupt, sondern bestimmt vom *πνεῦμα ἁγίου* gesprochen wird, so könnte es scheinen, als wären diese Stellen hier ganz am unrechten Orte aufgeführt. Man darf jedoch, um das Haltlose dieses Scheines zu erkennen, nur darauf achten, daß in den genannten Stellen von der göttlichen und heiligen Wesenheit des Geistes fast ganz abstrahirt und eigentlich nur das Moment der Ursächlichkeit festgehalten wird; es kommt in diesen Stellen gar nicht sowohl darauf an, den Geist als ein heiliges Etwas, sondern vielmehr nur als ein wirkendes Etwas aufzufassen. Hierher sind auch fast alle die Stellen zu rechnen, in denen *πνεῦμα* ein Substantiv im Genitiv bei sich hat, z. B. Geist des Glaubens, der Liebe, der Weissagung, des Gebets, der Gnade u. s. w., 2 Kor. 4, 13.; Eph. 1, 17.; Röm. 8, 13.; Zach. 12, 10.; Hebr. 10, 29. u. a. m. In der Mehrzahl dieser Stellen hat *πνεῦμα* nicht viel mehr Gewicht und Inhalt, als der abstracte Begriff Princip oder Ursache.

IV. Viertes, aus der Bedeutung von Seele hervorgehendes Entwicklungsmoment im Begriffe des *πνεῦμα*.

Mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* wurde, wie wir vorher gesehen, das den Menschen Beseelende, aber zunächst mehr im physischen, als im spirituellen Sinne dieses Wortes bezeichnet. Es konnte nun nicht fehlen, daß sich die spirituelle Bedeutung aus der physischen hervorbildete; man faßte die Seele nicht mehr bloß als das Lebensprincip des Körpers, sondern auch als den Grund und Quell der Denkbewegungen und Gemüthsrichtungen auf; man unterschied im psychischen Leben höhere und niedrigere Kräfte und wendete zur Bezeichnung des Höchsten und

Inmateriellsten im innern Leben den Ausdruck *πνεῦμα* ganz vorzüglich an. Hierher gehört vor allen Dingen die bekannte und viel besprochene paulinische Trichotomie von Leib, Seele und Geist, 1 Thess. 5, 23.; Hebr. 4, 12., und der öfters vorkommende Gegensatz von *ψυχή* und *πνεῦμα*, *ψυχικός* und *πνευματικός*, in welchem *ψυχή* diejenige geistige Lebenssphäre bedeutet, die noch von sinnlichen Einflüssen durchzogen und erfüllt ist, während unter *πνεῦμα* die von solchen Beimischungen geläuterte und entbundene geistige Sphäre verstanden wird. 1 Kor. 2, 13. 14.; 14, 37.; Jud. 19.; Jak. 3, 15. Doch fehlt es auch bekanntlich nicht an Stellen, in denen der Begriff des höchsten Geistigen im Menschen mit dem Worte *ψυχή* verbunden vorkommt. Matth. 10, 28.; Hebr. 10, 39. u. a. m. — Wenn Luk. 20, 21. von Jesus gesagt wird: er freute sich im Geiste, so soll damit hauptsächlich das Hohe, Reine, Edle dieser Freude, ihr Erhabeneseyn über den sinnlichen Affect bemerklich gemacht werden. Dem steht das *ἠγαλλήσασθαι τῷ πνεύματι* ganz nahe und parallel, Röm. 1, 9.; vgl. Joh. 4, 24.; Eph. 6, 18. So deutet das Armseseyn im Geiste Matth. 5, 3. auf einen dünkelfreien und im gewöhnlichen Seelenleben nicht häufigen geistigen Zustand hin. Den eigentlichen Kern im Innern des Menschen drückt *πνεῦμα* in der Stelle 1 Kor. 5, 5. aus. Vgl. Röm. 2, 29.; 8, 27.: der die Herzen durchforscht, *οἶδε, τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος*, und die jedoch nur zum Theile hierher zu ziehende Stelle Eph. 4, 17. Wenn, wie Bretschneider behauptet, *πνεῦμα* auch geradezu statt des persönlichen Fürwortes stände, so würden die Stellen dieser Art hier aufzuführen seyn und hier ihr Verständniß finden; denn der Grund dieses Gebrauchs wäre eben daraus erklärlich, daß *πνεῦμα* denjenigen Seelentheil namhaft macht, welcher die eigentliche Wesenheit oder das wahre Ich des Menschen bildet. Indessen scheinen mir

die von Bretschneider angegebenen Stellen, Apg. 19, 21.; 2 Kor. 2, 12., 7, 13., Gal. 6, 18., nicht beweisend zu seyn; in keiner derselben läßt sich statt *πνεῦμα* das persönliche Fürwort setzen, ohne daß dadurch der Sinn wesentlich ein anderer würde. Selbst die Stellen Philem. 25. und 1 Theff. 5, 28. möchte ich nicht als stringent ansehen. — Das Moment des Kräftigen, welches die Vorstellung *πνεῦμα* schon auf ihrer sinnlichen Stufe an sich trug, haftet auch dem *πνεῦμα* auf der höheren Stufe an, auf welcher es als etwas Immaterielles und Innerliches gefaßt wird; ja es ist hier, anders wie in unserm Sprachgebrauche, das durchaus überwiegende und vorwaltende Moment. Während wir mit dem Worte Geist größtentheils die Vorstellung von etwas Ruhigem und Contemplativem verbinden, das in uns denkt und erkennt, denkt die Bibel, wenn sie ein geistiges Seyn im Menschen mit dem Worte *πνεῦμα* meint, dabei an etwas Energisches, Bewegtes und Bewegendes. Luk. 1, 47.: *ἡγαλλασα τὸ πνεῦμά μου*; 1, 79.: *ἐκκαταύδωτο πνεύματι*; Röm. 12, 11.: *τῷ πνεύματι ζέοντες*. Vgl. Joh. 11, 33.; Apg. 17, 16.; 1 Kor. 16, 18. u. a. m. — Stellen, in denen *πνεῦμα* den menschlichen Geist bezeichnet, insofern er ruhig betrachtend und erkennend sich verhält, in denen also *πνεῦμα* ganz gleichbedeutend mit dem ist, was wir Denkvermögen oder Vernunft nennen, kommen eigentlich in der Bibel nicht vor. Denn auch in den Stellen Mark. 2, 8.: *ἐπιγινώσκει ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι*, und 1 Kor. 2, 10. 11.: *τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ κ. τ. λ.*, in denen allerdings die Bedeutung von *πνεῦμα* der von *νοῦς* sich nähert, ist doch, wie sich weiter unten zeigen wird, *πνεῦμα* durchaus nicht ganz dasselbe, was *νοῦς* oder Vernunft ist.

Es könnte wohl gefragt werden, ob die Bibel das *πνεῦμα* im Menschen, den höheren, edleren Theil seiner Seele, als etwas von Natur und von Haus aus in ihm

Wohnendes betrachtet wissen wolle, oder ob es ihrer Ansicht zu Folge als etwas erst durch die Erlösung in den Menschen Gekommenes, erst vom heiligen Geiste dem Menschen Mitgetheiltes betrachtet werden müsse. Mit Bestimmtheit spricht sie sich hierüber nicht aus. Es ließe sich nun zwar wahrscheinlich machen, daß das Letztere ihre Meinung sey; indessen scheint doch eine und die andere Stelle, namentlich 1 Kor. 5, 5., mehr für die erste Ansicht zu sprechen. Und genau erwogen, kann ihre Ansicht auch kaum eine andere als diese seyn. Denn wenn das *πνεῦμα ἅγιον* in das Innere wirksam eingehen soll, so muß es eine ihm entsprechende Stelle in der Natur dieses Innern oder etwas Pneumaartiges in demselben finden, an das es sich unmittelbar anschließen kann. Wie gehemmt und verunreinigt dieß auch immer sey, — da seyn muß es schon, ehe der heilige Geist seinen Einfluß auf das Innere äußert. Und daß dieß wirklich die Idee der Bibel sey, geht ziemlich zweifellos aus ihrer Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist hervor. Diese Sünde wäre ohne ein von Natur im Menschen vorhandenes höheres *πνεῦμα* gar nicht möglich. Denn sie besteht wesentlich in der absichtlichen und geflissentlichen Feindseligkeit des Pneumatischen im Menschen gegen das göttliche *πνεῦμα*, wodurch demselben jeder Anschließungspunkt entzogen, und das Einwirken absolut unmöglich gemacht wird. Luk. 12, 10.; Matth. 12, 31. Vgl. hierzu Eph. 4, 30.; Hebr. 10, 29.; Apg. 5, 3. ff.; Joh. 3, 18. 19.; Jes. 5, 19.; 63, 10.

V. Fünfte Sinnesgestaltung im Ausdrucke *πνεῦμα*, hervorgehend aus den Momenten des Psychischen und Energischen.

Die noch ziemlich materielle Vorstellung der Seele, die mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* verbunden war, steigerte

sich, wie sich uns eben gezeigt hat, zu dem Gedanken eines höheren geistigen Etwas im Menschen, welches man als *πνεῦμα* der *ψυχή* entgegensetzte. Wie nun im individuellen Menschenleben das Daseyn eines die niedere Seelensphäre überragenden und bewegenden geistigen Wesens erkannt wurde, so wurde das Daseyn und Wirken eines solchen auch im großen Lebensganzen empfunden und vorgestellt. Der Vorstellung des Wirkfamen und Kräftigen überhaupt, die in dem Ausdrücke *πνεῦμα* lag, gefellten sich sittliche Fragen und Beziehungen bei; es wurde auf das Was und Wie des Wirkens, das vom *πνεῦμα* ausging, im ethisch-religiösen Interesse gesehn, und so ging der unbestimmtere Begriff, daß das *πνεῦμα* etwas Energisches sey, in den bestimmteren einer sittlich zu beurtheilenden und welthistorischen Energie über. Unverkennbar sind die Momente des Psychischen und Energischen, die frühe schon in der Vorstellung *πνεῦμα* hervortraten, die beiden Factoren oder Wurzeln für den der Bibel eigenthümlichen Begriff einer geistigen Weltpotenz, welche mit dem Worte *πνεῦμα* bezeichnet wurde; es wurde diese Weltpotenz sowohl als etwas dem Geiste im Menschen Analoges, wie auch als etwas Kraftvolles und Kraft Ausübendes gedacht. Die von diesem objectiven Geiste im Leben ausgeübte Macht erwies sich nun entweder als eine dem Reiche Gottes freundliche und fördernde, oder als eine demselben nachtheilige und feindliche; im letzteren Falle wurde die von Gott abgewendete große Masse, im erstern Falle Gott als die Quelle dieses Geistes gedacht, und es wurde demgemäß jenem, dem Geiste der Welt, eine unheilige, diesem, dem Geiste von Gott, eine heilige Beschaffenheit und Wirkksamkeit zugeschrieben. Die Begriffe Welt und Fleisch erscheinen, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, in dem Verhältnisse von Makrokosmos und Mikrokosmos zu einander; wie im einzelnen subjectiven Menschenleben die *σάρξ*

das dem *πνεῦμα* Widerstrebende ist, so hat im großen objectiven Leben, welches sich durch das inwohnende *πνεῦμα* Gottes zum Himmelreiche gestalten soll, dieses *πνεῦμα* seine gegnerische Macht in dem gottentfremdeten *κόσμος*. Eine Hauptstelle für den neutestamentlichen Begriff der Welt als einer allgemeinen Lebensbeschaffenheit, die das Göttliche und seinen Einfluß entschieden von sich ablehnt, ist die Stelle 1 Mos. 6, 3: „die Menschen wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind Fleisch.“ Dem Geist, der von der Welt ausgeht, im Gegensatze zum Geiste Gottes, führt Paulus 1 Kor. 2, 12. an; Fleisch und Geist, als die einander entgegengestrebenden Principien, schildern die bekannten Stellen Röm. 7, 15 ff.; Gal. 5, 17 ff. Vgl. Eph. 6, 12 ff.

Am allerhäufigsten kommt das Wort *πνεῦμα* in der Bibel so vor, daß es den von Gott ausgehenden und das Heil der Menschen bezweckenden Geist bezeichnet. Wir wollen diese Stellen zur bequemeren Uebersicht in zwei Hauptfächer bringen und zuerst sehen, 1) welche Namen, 2) welche Wirkungen ihn als Gottesgeist charakterisiren.

1) Er wird *πνεῦμα θεοῦ* und *κνϋλον* genannt: 4 Mos. 11, 25. 29; 1 Sam. 5, 9; 16, 13. 14; Jes. 11, 2; 42, 1; 61, 1; Ezech. 36, 27; Matth. 10, 20; 12, 18; Luk. 4, 1; Joh. 14, 23; 1 Joh. 2, 4; 4, 2; Apostg. 2, 17; Röm. 8, 9. 14; 1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 4, 13; 5, 5. — Ferner *πνεῦμα Χριστοῦ*: Apstg. 16, 6. 7; Röm. 8, 9; Phil. 1, 19; 2 Tim. 4, 22; Gal. 4, 6. Am gewöhnlichsten *πνεῦμα ἁγίου*: Matth. 1, 18. 20; 3, 11; Mark. 13, 11; Luk. 2, 25; 3, 16; Joh. 1, 33; 7, 39; 14, 26; 16, 13; Apostg. 1, 8; 2, 4; 15, 28; 19, 2; 20, 28; Ps. 51, 13; 143, 10; Röm. 1, 3. 4; 5, 5; 1 Kor. 12, 3; 6, 17; 2 Kor. 5, 5; Eph. 1, 3; 4, 3. 4; Phil. 1, 27; Hebr. 6, 4. u. a. m. — *Πνεῦμα ἀγιασμένης* Röm. 1, 4. — Als Aequivalente für *πνεῦμα θεοῦ* oder *ἁγίου* sind zu betrachten: *ἰσωςὰ τοῦ Χριστοῦ* Eph. 4, 7;

πληρωμα αὐτοῦ, sc. Χριστοῦ, Joh. 1, 16. ; πληρωμα 1 Joh. 2, 20., ἧ δὲ ἐν ἑμοὶ Χριστός Gal. 2, 20.

Die Vorstellung von der Mittheilbarkeit des göttlichen Geistes oder von dem Uebergehen desselben auf und in die Menschen ist wesentlich durch die oben berührte Vorstellung von der feuerartigen Natur des *πνεῦμα* bedingt. Wie die Wärme, so ist auch der Geist etwas Ausstrahlendes, Ueberströmendes, sich Mittheilendes. 4 Mos. 27, 18; 2 Kön. 2, 9, 15; Matth. 12, 18; Apostg. 6, 6; 8, 17—19; 19, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Tit. 4, 14.

2) Unter den Wirkungen des heiligen Geistes ist religiöse Erhöhung und Belebung des ganzen Innern überhaupt oder heilige Begeisterung zunächst zu nennen. Ps. 51, 14; Apostg. 7, 55; Offenb. Joh. 1, 10; Jes. 61, 1. Diese Begeisterung braucht nicht immer als eine lebhaft und stürmische sich zu äußern; sie kann auch in einem sanften, innigen Stillseyn der Seele bestehen. Matth. 11, 25—30; Ps. 62, 2. Vgl. 1 Kön. 19, 11, 12; 1 Sam. 1, 11, 12. Das ist ein Punkt von besonderer Wichtigkeit bei der Vergleichung heidnischer und biblischer Begriffe von den Wirkungen des göttlichen Geistes.

Trifft die erhöhende Einwirkung des Geistes vorzugsweise die Erkenntnißkräfte der Seele, so hat sie in derselben hellere und höhere Einsicht zur Folge. Daher heißt der Geist Gottes ein Geist der Wahrheit und der Weisheit. Luk. 2, 40; Jes. 11, 2. Von Daniel, weil er den Geist Gottes hat, wird gesagt: es werde bei ihm gefunden Erleuchtung, Klugheit und Weisheit; Dan. 5, 11. Vgl. 1 Mos. 41, 38; Hiob 32, 8; Weisb. 9, 17; 1, 5—11. Es ist nicht zu übersehen, daß in den Apokryphen, namentlich im Buche der Weisheit, nach platonischer Denkweise die Weisheit als ruhig klarer Geisteszustand höher gestellt wird, als der enthusiastische Zustand der Propheten. — Als Quelle der Wahrheit und als Führer zur Wahrheit

wird der heilige Geist im Evangelium des Johannes öfters genannt. Joh. 14, 17. 26. 28; 15, 26; 16, 13. Man kann bei diesen Stellen nicht oft genug darauf aufmerksam machen, daß man zuvörderst den uns geläufigsten Begriff der Wahrheit bei Seite legen muß, wenn man die johanneische *ἀλήθεια* richtig fassen will. Nicht ein Object der theoretischen Erkenntniß, sondern eine Beziehung auf Gott und Göttliches wird mit diesem Worte bezeichnet. Das heidnische Religionswesen wird im N. T. bekanntlich stets als Lüge und Nichtigkeit hingestellt. Mit Rücksicht darauf heißt nun die rechte, dem Willen Gottes entsprechende Fassung des Göttlichen von Seiten des Menschen *ἀλήθεια*. — Ist von der durch den Geist Gottes bewirkten höheren Einsicht nicht bloß im Allgemeinen die Rede, sondern gibt sie sich als specielle, auf bestimmte Punkte gerichtete kund, so knüpft sich an den Begriff des göttlichen Geistes der Begriff der Eingebung und Offenbarung. Matth. 10, 20: ihr seyd es nicht, die da reden, sondern des Vaters Geist ist es, der durch euch redet. Apostelg. 8, 29: der Geist sprach zu Philippus u. s. w. Vgl. Apostg. 10, 19; 11, 12; 13, 2; 20, 23. 2 Petr. 1, 21: die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben vom heiligen Geiste. 1 Kor. 2, 10: uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 1 Kor. 12, 3: Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Vgl. hierzu: Matth. 16, 17. — Soll die durch den Geist bewirkte Einsicht besonders von Seiten ihrer Festigkeit und lebendigen Stärke dargestellt werden, so wird der heilige Geist ein zeugnender, Zeugniß gebender genannt. Joh. 15, 26; 1 Joh. 5, 6; Röm. 8, 16; 9, 1; Gal. 4, 6. — Den Begriff der Inspiration, den die vorhin angeführten Stellen ausdrücken, hatten bekanntlich die Heiden auch; siehe darüber auch noch weiter unten. Was ihren Begriff wesentlich von dem christlichen scheidet, ist die materielle Natur des

abspirirenden oder inspirirenden Elements; sie führten zwar die Inspiration auf göttliche Causalität zurück, blieben aber in der Auffassung dessen, was die Inspiration zunächst hervorbrachte, bei der Bezeichnung einer physischen Kraft stehen. Was die biblische Idee der Inspiration betrifft, so hat sich die Theologie einen groben Fehler hinsichtlich ihrer nicht selten zu Schulden kommen lassen, indem sie dieselbe mechanisch statt dynamisch faßte. Aus dem bisher angeführten Stellen geht schon deutlich genug hervor, daß die Bibel bei der Wirksamkeit des göttlichen Geistes an keine andere, als an eine dynamische Wirksamkeit denkt. Nie hätte also die Theologie die rohe Vorstellung aufbringen oder befördern sollen, als seyen die Inspirirten wie herausgezogene Schubfächer zu betrachten, in welche der heilige Geist dieß und jenes hineingelegt, welches sie dann als etwas für und Fertiges daraus hervorgeht und der Welt mitgetheilt hätten, so daß ihre Empfänglichkeit in Hinsicht auf den inspirirenden Geist etwa die eines Briefkastens gewesen wäre. Sondern die Inspiration ist nach biblischen Begriffen als ein belebendes und beseelendes Einwirken auf die Geistigkeit des Menschen zu denken, wodurch die Thätigkeit und Fähigkeit desselben außerordentlich erhöht wird, so daß dem innern Wahrnehmungsvermögen hell, gegenständlich und aufgeschlossen erscheint, was sonst außerhalb seines Gesichtskreises lag und dunkel und verhüllt war. Darum heißen auch die Propheten Seher, d. h. Leute, die sich nicht passive vom heiligen Geiste etwas zeigen lassen, sondern solche, die im activen inneren Zustande des Hinanschauens und Erblickens begriffen sind (vgl. Tholuck, verm. Schriften, Hamb. 1839. I, p. 411. Anm.) — Auch das Weissagen gehört in die Kategorie der erhöhten und lebensvolleren Seelenzustände, die der heilige Geist bewirkt. Die bedeutendsten Stellen, in denen er als das Princip des Prophetismus namhaft gemacht

wird, sind: 4 Mos. 11, 25; 1 Sam. 10, 10; 19, 20; Jes. 42, 1; 61, 1; 63, 10; Hos. 9, 7; Ez. 36, 26; Mich. 3, 8; Sach. 7, 12; Apg. 19, 6; 2 Petr. 1, 21; Offenb. Joh. 19, 6. 10.

Da, wie wir sahen, im *πνεῦμα* überhaupt nach biblischer Vorstellung das Moment der Kraft lag, so tritt als Wirkung des *πνεῦμα ἁγίου* eine besondere Kraft, eine freudige Fülle der sittlichen Energie und Hochherzigkeit nicht selten hervor. Joh. 1, 16. Die Stärke am inwendigen Menschen, Eph. 3, 16, gibt der Geist. Er machte die Apostel zu Zeugen des Herrn voll Kraft, Feuer und Freudigkeit. Apostg. 1, 8; 4, 31. 33; 5, 32. 41. Er wird deswegen auch Tröster und Beistand genannt. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7.

Unter seine speciellen Wirkungen sind ferner die *Gnaden- und Wundergaben* zu rechnen, die er den Frommen verleiht und welche diese im Dienste Gottes und zu dessen Verherrlichung gebrauchen oder gebrauchen sollen. 1 Mos. 41, 38; 2 Mos. 31, 3; 1 Kor. 12, 10; 14, 12; Apg. 6, 3. 5. 8; 11, 22 ff.; Röm. 12, 6; 1 Petr. 4, 10. Auch hier gilt die vorhin ausgesprochene Bemerkung über das dynamische Einwirken des heiligen Geistes.

Nicht bloß einzelne Seiten des Lebens spiegeln den belebenden und erhöhenden Einfluß des heiligen Geistes in ausgezeichneten Thätigkeiten und Aeußerungen ab, auch das ganze innere Leben wird durch ihn ein anderes; er bringt ein neues Princip im innern Leben zur Entwicklung und zu einer das ganze Streben und Denken immer mehr durchdringenden Geltung. Dieser innere sittlich-religiöse Lebensproceß bildet den Gegensatz zu dem fleischlichen Gemüthszustande, der sich, wie es 1 Mos. 6, 3. heißt, vom Geiste Gottes nicht strafen und regieren lassen will. Vgl. Jes. 63, 10; Eph. 4, 30. Darum spricht Gott beim Propheten Ez. 36, 26. 27., daß er den Seinen ein neues

Herz und einen neuen Geist geben und das steinerne, d. i. unempfängliche und unlenksame, Herz aus ihnen wegnehmen wolle. In diesem Sinne bittet auch der Psalmist, Ps. 51, 13., um einen neuen gewissen Geist. Im Hinblick auf die übermächtig in der Welt gewordene Fleischlichkeit, die ohne Gottesgefühl und ohne Willigkeit in Beziehung auf Gott ist, spricht Christus von einer strafenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, Joh. 16, 8. Das *ἐκτρέψαι* ist in dieser Stelle mehr als überführen; es deutet auf ein Brechen und Beseitigen jener Uebermacht der Ungöttlichkeit im äußeren geschichtlichen Leben, wie im Innersten des Bewußtseyns hin. Hieran schließt sich die Aufforderung Gal. 5, 25.: so wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln, — wo das im Geiste Leben nicht subjectiv, sondern objectiv zu nehmen ist, indem der Apostel damit eine ganz andere, neue geschichtliche Lebensperiode, oder eine solche bezeichnen will, welche zu der vom Geiste Gottes nicht durchdrungenen, nicht bewegten (1 Mos. 6, 3.) im geraden Gegensatz steht. Auf ähnliche Weise, wie das im Geiste Wandeln, ist auch das im Geiste Dienen, Phil. 3, 3., zu verstehen; nicht an ein vernünftiges und sittliches Verhalten des Einzelnen ist dabei zunächst zu denken, sondern zunächst an die neue Lebensrichtung und Kraft, die welthistorisch geworden ist; auf die Periode der mangelnden Geistesregsamkeit und Kräftigkeit ist eine Periode voll Regungen und durchgreifender Einflüsse des Geistes gefolgt; Apostlg. 19, 2; 8, 15. 16; Röm. 1, 3. 4; 2 Kor. 3, 17; Tit. 3, 5; Hebr. 6, 4. — Hier sind ferner die Stellen in Betracht zu ziehen, wo von Erneuerung im Geiste des Gemüths und vom Kampfe zwischen Fleisch und Geist die Rede ist, Eph. 4, 17; Röm. 12, 2; Gal. 5, 16. 17 ff.; Röm. 7, 18 ff., in denen Heiligung des ganzen Lebens und Strebens als Ziel und Folge von der Wirksamkeit des heiligen Geistes erscheint. Bestimmter noch geschieht dies

em,
sinnliches
princip

unsichtbares
Etwas
Leeres

seelenartiges Wesen

nde

abgeschiedener Geist

Gespens

Engel
und
Dämonen

Erleuchtung
Erkenntniß
der Wahrheit;
Weissagung,
Inspiration

Heiligung
gottähnliches,
sittlich reines Leben;
ewiges Leben;
christlich-frommes
Gemeindeleben

πνεῦμα ἁγίου,
princip im Menschenleben.

in den Stellen 1 Theff. 4, 3—8; 5, 23; Röm. 8, 1. u. a. m. Das vom Geiste durchdrungene, erneuerte, umgebildete Leben ist das wiedergeborene Leben in der Kindschaft Gottes. Tit. 3, 5; Röm. 8, 14 ff.; Gal. 4, 6. u. a. m. — Da die fleischlichen Kräfte und Regungen ihrer Natur nach verschiedenartige, auseinandergehende, entzweite und entzweieude sind, während der Geist Gottes seinem Wesen nach eine centrale, sammelnde, einigende Kraft ist, so werden besonders auch Einheit und Einigung als hauptsächliche Wirkungen dieses Geistes hervorgehoben. Eph. 4, 3; 1 Kor. 6, 17; 12, 13; Gal. 3, 28; Phil. 1, 27. Und so ist er denn ganz vorzüglich als Geist der Gemeinde und des christlichen Gemeindelörpers oder, wie Herder (sämmtl. Werke 18, p. 41.) sagt, als constituirende Macht der Gemeinde aufzufassen; die Gemeinde ist sein Product, wie sein Wirkungskreis; die einzelnen Glieder der Gemeinde erfüllt und beseelt er mit Gemein Sinn. Apg. 2, 44 ff.; 13, 2 ff.; 15, 28; 1 Kor. 12, 4—7. — Endlich liegt es im Wesen des Geistes, daß er das ewige Leben bewirkt; das Leben, dessen Princip und Vermögen er ist, kann der Zersetzung nicht unterworfen seyn; es trägt eine unzerstörbare Kraft und unendliche Entwicklungsfähigkeit in sich. Gal. 6, 8; Hebr. 7, 16; Röm. 8, 1—16; Joh. 4, 14; 17, 3; 1 Kor. 15, 45; 1 Petr. 1, 3. u. a. m.

Nicht alle, wohl aber die wichtigsten Stellen der Bibel, in denen das Wort *πνεῦμα* vorkommt, haben wir auf diese Weise so aneinander gereiht und gruppirt, daß die Hauptbedeutungen dieses Wortes und zugleich auch die Momente der fortschreitenden Sinnesentwicklung desselben daraus übersichtlich hervorgehen. Noch anschaulicher wird der organische Zusammenhang und Fortbildungsgang dieser Bedeutungen vielleicht durch folgendes Schema: (s. Beilage)

Einen vollständigen und wissenschaftlichen Begriff von dem theologischen Gehalte des biblischen *νεϋμα* haben wir durch das Bisherige noch keineswegs gewonnen, sondern nur dazu den Weg gebahnt und einen großen Theil des dazu nöthigen Materials zusammengebracht. Anderes hierzu noch erforderliches Material muß uns die folgende Untersuchung liefern. Wir wenden uns zunächst zu der Auffassung des Gebrauchs und der Bedeutung des Wortes *voüs* in der Bibel.

Was sich zuerst in dieser Hinsicht bemerklich macht, ist, das im Verhältnisse zu dem Ausdrücke *νεϋμα* weit seltenere Vorkommen des Ausdruckes *voüs* in der Bibel. Im Ideentreife der Bibel hat mithin das durch *voüs* Bezeichnete durchaus nicht das Gewicht und die Bedeutsamkeit, die das *νεϋμα* besitzt.

Der Ausdruck *voüs* hat in der Bibel, wie in der classischen Gräcität, zwei Hauptbedeutungen, eine niedere und eine höhere, oder eine concrete und eine abstracte; er bedeutet bald das sinnlich bewegte Innere (Gemüth), bald die Denk- und Einsichtsfähigkeit im Menschen (Bemunft). In der ersten Bedeutung entspricht es dem hebräischen *לֵב*, welches die LXX. meistens durch *voüs* geben. Statt *לֵב* steht es nicht, oder ausnahmsweise nur da, wo dieses, wie wir sehen werden, eine Tendenz hat, die Bedeutung von Bemunft anzunehmen. — Die Stellen, in denen *voüs* als Gemüth, Sinnesart und Willensmeinung zu fassen ist, oder als das affectvolle, durch Werthvorstellungen bedingte und bewegte, nach diesem und jenem strebende Innere des Menschen, sind hauptsächlich folgende: 2 Mos. 7, 23; Jes. 10, 12; Weish. 4, 12; Röm. 1, 28; 12, 2; Hebr. 4, 12; Röm. 7, 23; 14, 5; 1 Kor. 1, 10; Kol. 2, 18; Tit. 1, 15. Die Bemunft, oder etwas Bemünftiges wird mit dem Ausdrucke *voüs* in folgenden Stellen gemeint: Luk. 24, 45; Offenb. 13, 18; 17, 9; 1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 3, 8; 1 Kor. 14, 19; 2, 16; Phil. 4, 7; Röm.

11, 34; Jes. 40, 13; 2 Thess. 2, 2. — Sehen wir einige dieser Stellen etwas genauer an.

Röm. 1, 28: Gott hat die Heiden dahin gegeben als *ἀδόκιμον νοῦν*, zu thun, was sich nicht geziemt. Hier drückt offenbar das Wort *νοῦς* nicht ein ruhiges Erkennen und Begreifen, sondern ein leidenschaftliches Afficirt- und Bestimmtseyn des Innern aus; *νοῦς* ist hier Sinnesart, Herzensstellung, Gemüthsrichtung. Ebenso in der Mahnung Röm. 12, 2. (vgl. Eph. 4, 17.): ändert euch *τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν*. Der Apostel verlangt hier eine andere Weltansicht und Werthschätzung der Dinge, eine neue Sinnesbeschaffenheit und Willensrichtung. Als ziemlich gleichbedeutend kommen die *ἐνδυστήσις* und *ἐννοιαί τῆς καρδίας* Hebr. 4, 12. vor; treffend übersetzt Luther *ἐννοιαί* durch Sinne des Herzens, d. i. das Herz sinnet auf dieß und jenes, hat für dieß und jenes Sinn, für Anderes nicht. — Röm. 7, 23. 25. ist *νοῦς* so viel als praktische Vernunft oder Geneigtheit des Willens. — Nicht unwichtig ist die Stelle Röm. 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοί πληροπορεῖσθω*. Der Zusammenhang lehrt und besonders B. 14. zeigt, daß unter *νοῦς* hier nicht eine einzelne Meinung oder Willensrichtung verstanden werden kann; sondern es ist hier von einem ganzen und zwar religiös-bedeutsamen Herzenszustande die Rede. Man könnte *νοῦς* hier durch Gewissen übersetzen. — In 1 Kor. 1, 10. ist *νοῦς*, wie Rückert zu d. St. mit Recht urgirt, durchaus nicht für gleichbedeutend mit *sententia*, sondern wie Ephes. 4, 17. für Gesinnung, Gemüthsrichtung zu nehmen.

Wie im *πνεῦμα*, so ist auch im *νοῦς* eine Steigerung und Verfeinerung der Bedeutung nicht zu verkennen; sie schreitet vom mehr Sinnlichen zum rein Intellectuellen fort. — Christus, heißt es bei Luk. 24, 45., eröffnete (*διηνοήσεν*) seinen Jüngern *τοῦ νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς*. Hier ist *νοῦς* offenbar die intellectuelle Fähigkeit im

Menschen, das Erkenntnißvermögen. Vgl. Apostg. 26, 18. und LXX. Hiob 33, 16. Ebenso Offenb. 13, 18: *ὁ ἔχω νοῦν κτλ.* — In den Stellen 1 Tim. 6, 5. (*διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν*) und 2 Tim. 3, 8. scheinen die beiden Bedeutungen, Gemüth oder Sinnesart und Vernunft, in einander überzufließen. Entschieden ist unter *νοῦς* in 1 Kor. 5, 19. das geistige Innere des Menschen, das klare, vernünftige Bewußtseyn desselben zu verstehen, mag man nun *διὰ τοῦ νοῦς* lesen oder, welches wohl das Richtigere ist, *τῷ νοῷ*. — Ebenso kann in der bekannten Stelle Phil. 4, 7. an nichts Anderes gedacht werden, als an die Begriffe bildende Denkhätigkeit des Geistes. — Zweifelhaft scheint es, wie *νοῦς* in der Stelle 1 Kor. 21, 6. zu nehmen ist (*ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*). Gewiß ist: die *ἡμεῖς* sind die Christen, insofern sie *πνευματικοί* sind. Daraus könnte man nun folgern, daß *νοῦς* hier die Bedeutung von Sinnesart, Gemüthrichtung haben müsse und daß der Sinn der Stelle dieser wäre: „wir, als Geistesmenschen, haben nicht mehr die niedere Sinnesart der Weltmenschen, sondern die höhere Richtung des Gemüthes, wie sie in Christo war.“ Daß dieß jedoch der richtige Sinn der Stelle nicht seyn könne, wird demjenigen nicht entgehen, der die erste Hälfte des Verses erwägt, in der es heißt: *τίς γὰρ ἔγνων νοῦν κνῶλον*. Der Apostel citirt mit diesen Worten die auch Röm. 11, 34. von ihm angeführte Prophetenstelle Jes. 40, 13. Es ist klar, daß die Worte *ἡμεῖς δὲ κτλ.* in 1 Kor. 2, 16. eine genaue Beziehung auf dieses Citat *τίς γὰρ κτλ.* haben und daß also die Bedeutung von *νοῦς* zu Ende des Verses von der Bedeutung abhängt, welche *νοῦς* zu Anfange des Verses hat. Vor allen Dingen ist nunmehr zu fragen, in welchem Sinne die angeführte Stelle bei Jesaias selbst zu nehmen sey. Die Ausleger schwanken hierüber meines Bedünkens ohne Noth. Aus dem ganzen Inhalte des Kapitels, so wie aus dem Schlusse des 28. Verses, geht der Sinn der fraglichen

Stelle nach meinem Dafürhalten deutlich genug hervor. Dem Propheten ist es im ganzen Kapitel hauptsächlich darum zu thun, die alles empirische Vorstellen bei Weitem übersteigende Größe Jehova's hervorzuheben, und zwar hinsichtlich der Macht und hinsichtlich der Weisheit. Er stellt zu diesem Zwecke im 13. Verse das geistige Vermögen Gottes mit dem des Menschen zusammen und fragt: wo ist eine menschliche Intelligenz, welche der göttlichen in irgend einer Beziehung gewachsen wäre, entweder die göttliche zu durchschauen, zu ergründen, zu begreifen, oder ihr eine Weisung, eine Anleitung, einen Rath zu geben? Das unendlich weite Zurückstehen der menschlichen Einsicht und Erkenntnißfähigkeit hinter der göttlichen, welches der 13. Vers in Form einer Frage fühlbar machen will, spricht nun der 28. Vers mit Bestimmtheit aus (vgl. Hiob 11, 7.). Es wird demnach durch *רוּחַ* (*voûs*) in der jesaianischen Stelle das Denkende und Erkennende in der Gottheit bezeichnet und hieraus ergibt sich, was Paulus wollte, als er im Hinblick auf jenes Prophetenwort schrieb: *ἡμῶς δὲ κτλ.* Er will augenscheinlich ein gewisses Herangewachseneyn der Durchgeistigten (*πνευματικοί*) zur Höhe des göttlichen Verstandes mit diesen Worten bemerklich machen; er will eine durch Christus vermittelte, die Gottheit und ihren Rathschluß deutlicher als vorher erkennende Geistesfähigkeit der Christen darin ausdrücken; unser *voûs*, will er sagen, d. i. unsere Erkenntnißfähigkeit, ist nicht mehr eine so sehr unzulängliche und verfinsterte, wie ehedem; der Einfluß des *πνεῦμα* hat vielmehr unsern *voûs* zu einem christusartigen *voûs* gemacht; wir blicken zu Gott und gleichsam in die Intelligenz Gottes mit Christi Geistesaugen empor und hinein; unser Denken und Verstehen hinsichtlich Gottes und seiner Absichten ist das Denken und Verstehen, wie es in Christo in dieser Beziehung war. — Hier ist noch einer Folgerung zu gedenken, welche Rückert in seinem Commentare z. d. a. St. p. 88. meines Er-

achtens mit Unrecht aus dem Umstande zieht, daß nicht nur die LXX. das jesaiantische מַרְר durch *voûs* übersetzen, sondern daß auch wirklich in jenem מַרְר die vorwaltende Bedeutung die einer Intelligenz ist. Rückert will daraus eine gewisse Identität der Begriffe *voûs* und *πνεῦμα* herleiten, und führt als Beweisstelle dafür außerdem noch Röm. 7, 23. 25. an. Die letztere Stelle leistet, wie sich auf den ersten Anblick zeigt (vgl. oben), offenbar nicht, was sie soll. Und aus der bald vorzunehmenden Vergleichung der Bedeutungen und des Gebrauchs von *πνεῦμα* und *voûs* in der Bibel wird sich hoffentlich zur Genüge ergeben, daß *voûs* eigentlich nie die Kraft und den Sinn von *πνεῦμα* hat und nicht haben kann. — Noch ist zu bemerken, daß *voûs* auch wie *sensus* gebraucht wird und den verständigen Sinn eines Wortes, einer Erscheinung u. dgl. bedeutet. Offenb. Joh. 17, 9.: $\text{ὡς ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν}$.

Betrachten wir nunmehr einige Stellen, in denen *πνεῦμα* und *voûs* zusammen vorkommen, um aus ihnen zu entnehmen, wie sich beide im Sinne der Bibel zu einander verhalten, worin sie einander nahe kommen und wodurch sie sich von einander unterscheiden.

2 Thess. 2, 1. 2.: $\text{ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς} \text{---} \text{---} \text{εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοῦς, μήτε θροεῖσθαι} \text{---} \text{---} \text{μήτε διὰ πνεύματος κτλ.}$ Hier bezeichnet *voûs* den ruhig klaren, verständigen Zustand des Gemüthes oder des Innern. Diesen sollen die Thessalonicher nicht erschüttern oder trüben und in Aufregung bringen lassen durch (schreckende) Weissagungen u. s. w. *Πνεῦμα* ist hier Propheten- oder Weissagergeist, und zwar ein solcher, der eine bewegendende Macht ausübt auf die Gemüther der Menschen (vgl. Cic. de div. 1, 37.: *ut eum vis quaedam abstraxisse a sensu mentis videretur*). — Von den Stellen Mark. 2, 8. und 1 Kor. 2, 10. 11., in denen *πνεῦμα* ganz gleichbedeutend mit *voûs* zu seyn scheint, war schon oben die Rede.

Die Identität ist jedoch mehr eine scheinbare, als eine wirkliche. In der Stelle des Markus liegt auf dem πνεῦμα gar kein besonderes Gewicht; es könnte, ohne daß der Sinn darunter litte, fehlen; nicht deswegen steht es da, um die Vernunft als dasjenige in Jesus bemerklich zu machen, was ihn die Gedanken der ihn Umgebenden erkennen ließ, sondern nur um recht hervorzuheben, daß die Schriftgelehrten keine Aeußerung gethan hatten, aus welcher Jesus ihre Gedanken hätte erkennen können; sein Erkennen ihrer Gedanken soll also als ein rein inneres bemerklich gemacht werden, und darum drückt auch hier, wie sonst häufig, πνεῦμα mehr das Divinationsvermögen, als das Erkenntnißvermögen aus. — Wenn Paulus 1 Kor. 2, 10. von dem Alles ergründenden Geiste spricht, so klingt dieß allerdings wie ein Gedanke aus irgend einer modernen Psychologie, und wir denken uns bei dem Worte Geist ganz dasselbe, was wir bei dem Worte Vernunft zu denken gewohnt sind; wir meinen, der Apostel wolle, ganz wie wir, dem vernünftigen Geiste die höchste Erkenntnißfähigkeit beilegen. Das ist aber schwerlich seine eigentliche Meinung und Absicht. Was er hier πνεῦμα nennt, ist so wenig, wie anderwärts das rein intelligente Wesen, welches wir unter dem denkenden Geiste verstehen. Das geht schon aus dem Anfange des Verses hervor, wo es heißt: ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Wenn nun weiter dem πνεῦμα das Vermögen, Alles zu durchforschen, beigelegt wird, so schwebt dem Apostel dabei nicht sowohl das speculative, als vielmehr das intensive Moment als das Hauptmoment des Begriffes πνεῦμα vor der Seele; dem πνεῦμα traut er Alles zu; es ist die feinste und gesteigertste Lebendigkeit, und nicht von der kalten Gemessenheit ihres Nachdenkens leitet er die Helle und die Fülle ihres Bewußtseyns ab, sondern diese hängt ihm genau damit zusammen, daß das πνεῦμα des höchsten Erglühens fähig ist. Das πνεῦμα im Menschen weiß nach

modern philosophischer Vorstellung, was im Menschen ist, durch Reflexion, nach paulinischer Vorstellung aber, wie die folgenden Verse deutlich darthun, nur dadurch, daß es sich zu den inneren Bewegungen ohngefähr so verhält, wie das göttliche *πνεῦμα* zu den Bewegungen und Vorgängen in der Welt. Wie es ein Alles überschwebendes, durchbringendes und darum Alles innerwerbendes *πνεῦμα* Gottes in der Weltgeschichte gibt, so hat auch der Mensch in sich ein *πνεῦμα*, dem nichts Inneres entgeht, und das ihm auf ähnliche Weise über sein inneres Seyn Aufschluß ertheilt, auf welche das *πνεῦμα* Gottes durch die Propheten den Inhalt der Geschichte kund thut. — Deutlich ist der Unterschied von *πνεῦμα* und *νοῦς* in Eph. 4, 23. *Νοῦς* ist hier Gemüth in der sinnlichen Bedeutung, das Ganze der Neigungen und Bestrebungen. Dieß Gemüthsleben soll durchgeleitet, von einem neuen, mächtigen und Alles bestimmenden Lebensprincipe (*πνεῦμα*) durchdrungen werden (vgl. Ez. 36, 27. u. a. m.). — Am bestimmtesten tritt der Unterschied von *πνεῦμα* und *νοῦς* in 1 Kor. 14, 2. 14. ff. hervor. Den *γλώσση λαλῶν* versteht Niemand, *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια*, in einem Zustande der höchsten geistigen Erregung redet er Geheimnisse. B. 14.: *ἐάν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἀκαρπὸς ἐστὶ κτλ.* Wie man auch in dieser Stelle die einzelnen Worte fassen und auslegen mag, so viel ist zweifellos klar, daß hier *πνεῦμα* und *νοῦς* im Verhältnisse des Gegensatzes zu einander stehen; sie verhalten sich zu einander wie höchste Exaltation zu natürlicher Nüchternheit, wie feuriges Bewegtseyn zu gewöhnlicher Ruhe, wie unbewußtes Ausströmen aus dem Innern zum schlichten Bewußtseyn des Verstandes.

Wir werden uns demnach über Sinn und Gebrauch der Ausdrücke *νοῦς* und *πνεῦμα* in der Bibel so aussprechen können, daß wir sagen: *νοῦς* bezeichnet in der Regel

etwas Subjectives und Menschliches, das sinnlich geistige Innere des Menschen, während *πνεῦμα* in der Regel etwas Objectives, eine belebende Kraft bezeichnet, und wenn es auch hin und wieder subjectivisch zur Bezeichnung des Geistes im Menschen gebraucht wird, so bleibt doch auch dann die Bedeutung des Kräftigen die vorwaltende; zur Bezeichnung des rein Intellectuellen im Menschen dient nicht *πνεῦμα*, sondern *voûs*. Wohl kann in der Bibel die Bedeutung von *πνεῦμα* der Bedeutung von *voûs* sich nähern, nie aber tritt *voûs* als Aequivalent für *πνεῦμα* in ihr auf. Uebrigens hat jeder der beiden Begriffe einen ihm verwandten zur Seite; auf Seiten des *πνεῦμα* finden wir *ψυχή*, auf Seiten des *voûs* *καρδιά*. Die Verwandtschaft zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* geht nicht über die sinnliche Sphäre der Wortbedeutung hinaus; bei der von *voûs* und *καρδιά* ist dieß hingegen anders. *Καρδιά* bedeutet wie *voûs* nicht bloß Gemüth, sondern auch Vernunft. Matth. 13, 15.; Eph. 1, 18. u. a. m. Dieß hat seinen Grund darin, daß überhaupt das empfindende Innewerden, das *sapere* und *sentire*, von den Alten als Wurzel aller Intelligenz und Weisheit betrachtet wurde, wie denn auch nach Cicero's Vorgange, Cic. tusc. I, 9, 18, noch Eustanz das Herz *sapientiae domicilium* nennt. Lact. de opif. Dei, c. 10. Vgl. Carus, Psychol. d. Hebr., S. 26 ff.

2.

Gebrauch und Bedeutung der Worte *πνεῦμα* und *voûs* bei den Griechen; vergleichender Blick auf Bibel und Profanscribenten in dieser Beziehung.

Sehen wir uns in den griechischen Classikern nach dem Vorkommen der Ausdrücke *πνεῦμα* und *voûs* um, so fällt uns sogleich auf, daß hinsichtlich desselben hier das Um-

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 59

gelehrte stattfindet, wie in der Bibel. In der Bibel kommt *πνεῦμα* außerordentlich oft, *voûs* selten vor; bei den Classikern dagegen findet sich *πνεῦμα* selten und *voûs* auf das häufigste. Wie in der Bibel der Begriff des *πνεῦμα*, so hat sich bei den Hellenen der Begriff des *voûs* zu der höchsten Bedeutsamkeit in der Weltanschauung und Denkweise erhoben.

Am häufigsten kommt *πνεῦμα* bei den Griechen in seiner sinnlichen Grundbedeutung, Hauch, Luft, Wind, vor. Her. 7, 16. *πνεῦμα ἢ καπνός*, bei Plat. Phaed. 70. a. Siehe besonders die Schrift des Aristoteles *περὶ πνεύματος*, welche von der Luft im menschlichen Körper handelt. Daher: *τὸ δὲ πνεῦμα σῶμα*, Arist., ed. Bekk. I, p. 481. *Πνεῦμα* als Luft überhaupt führt Aristot. in der Reihe der vier Elemente auf; a. a. O. p. 395. Die classische Gräcität hat auch wie das N. L. den Ausdruck *πνευματικοί*; aber nur in einem ganz andern Sinne. *Πνευματικοί* heißen bei den Griechen die Aerzte, die in der Physiologie Alles aus der Luft ableiten und erklären. Da nun nach alten Philosophemen die oberste Luftregion das eigentliche Lebenselement ist (Cic. N. D. 2, 24.; Arist. de mund. p. 401., ed. Bekk.: *Ζεὺς πνοῆν πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πνοῆς ὄρη*) und da der thierische Lebensproceß durch das Athmen wesentlich bedingt erscheint, so knüpfte sich auch bei den Griechen an die Grundbedeutung Hauch unmittelbar die Bedeutung an: das Belebende, Beseelende, Lebenskräftige. In diesem Sinne wird die Seele als die *δύναμις τοῦ ἀναπνεῖν* definiert. Plat. Crat. 399. c. In diesem Sinne sagt auch Eur. suppl. 532.: *πνεῦμα πρὸς ἀλθίρα κ. τ. λ.* d. h. nicht die Vernunft, sondern das Seelische, das feine Lebenselement im Menschen kehrt zu seinem Urquelle, dem Aether, zurück. Vgl. hierzu Kohel. 12, 7. — Das Moment des Kräftigen, Energischen, welches im hellenischen Begriffe des *πνεῦμα* wie im biblischen lag, tritt besonders im Zeitworte *πνέω* recht hervor. Bekannt sind die homerischen

und pinbarischen Redensarten ἄσπην πνεῖν, μέγα πνεῖν, μένεα πνεῖν u. a. m.; vgl. Dissen zu Pind. pyth. 11, 29., nem. 3, 33. und hierzu die biblischen Ausdrücke vom Schnauben Gottes Ps. 18, 16. u. a. m. Auch die Prosaiter gebrauchen den Ausdruck πνεῖν zur Bezeichnung desjenigen, was mit impetys aus dem Menschen hervorstrebt. — Die erfrischende und das Leben erhöhende Kraft der wehenden Luft kannten die Griechen so gut wie die Morgenländer. Dazu kam, daß sie die außerordentlichen Wirkungen sahen, welche gewisse Dünste, z. B. bei dem Orakel zu Delphi, auf den geistigen Zustand des Menschen ausübten. Die Idee der Inspiration, des begeisterten Anhauchs, welcher die Gemüths- und Seelenkräfte des Menschen erhöht u. s. w., war daher den Griechen durchaus nicht fremd. Hom. II. 10, 482.: τῶ δ' ἔμπνευός μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη, u. a. m. Siehe besonders Plat. Phaedr. 242. b.; 245. a.; 265. b.; Io. 533. e. sqq. Vgl. hierzu eine Stelle des Demotr. bei Clem. Al. Strom. VI, p. 827.: ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἰσροῦ πνεύματος, καλὰ κάρα ἐστίν. In dieser Stelle ist πνεῦμα nicht l. q. Geist, sondern l. q. afflatus; siehe Cic. de div. 1, 37: atque etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam. negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse. Auf ähnliche Weise ist auch der ganz christlich klingende Ausdruck des Seneca: sacer intra nos spiritus sedet etc. (ep. 41.) zu verstehn; es ist ein bildlicher und rhetorischer Ausdruck, und weder das Wort sacer, noch das Wort spiritus ist gleichbedeutend mit den biblischen Worten heilig und Geist, geschweige daß Seneca bei dieser Stelle an den heiligen Geist im theologischen Sinne des Wortes gedacht hätte. — Bekannt ist Cicero's Ausspruch: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. N. D. 2, 65. Vgl. pro Arch. 8.; Liv. 5, 15. u. a. m. Speciell von den Anhauchungen, welche Orakelsprüche und prophetische Gesichte erzeugen,

gebraucht Plutarch den Ausdruck *πνεῦμα* häufig; *μαρτυρεῖ πνεύματα, μαρτυρῶν θεῦμα καὶ πνεῦμα* etc. Plut. de or. def., opp. ed. Xyl. p. 432. 434. 438. u. a. m. Vgl. hierzu Strab. 9, p. 419. *πνεῦμα ἐνδοουσιαστικῶν* von dem Hauche aus der delphischen Höhle; ferner Cic. de div. I, 18. 19. So mechanisch, wie wir es bei manchen Theologen finden, dachte sich übrigens Plutarch diese Inspiration nicht. Er stellt sich die Wirksamkeit des *πνεῦμα* wie die des Weindunstes vor, eine Verdichtung der laeren Seelenkräfte und dadurch eine Erhöhung ihrer Wahrnehmungsfähigkeit bewirkend.

Stellen bei den Griechen, die späteren Schriftsteller ausgenommen, in denen *πνεῦμα* den denkenden Geist im Menschen, die Vernunft bezeichnet, sind mir nicht bekannt. Nur im Zeitworte *πέπνυμαι* tritt das intellectuelle Moment entwickelt hervor. Hom. II. 23, 440.; 24, 377. u. a. m. Der Unterschied, den Ios. ant. 1, 1. zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* macht, ist offenbar mehr ein biblischer, als ein hellenischer. Fast ganz im Sinne der Bibel findet sich *πνεῦμα* bei Iamblichus. Er unterscheidet nicht nur *ψυχή* und *πνεῦμα*, sondern auch *πνεῦμα* und *νοῦς*, und spricht vom *πνεῦμα* als von etwas, das Gott sendet, das die Seele bewegt und die Vollendung oder Ausbildung des *νοῦς* bewirkt, de myst. p. 68. 73. 183. u. a. m. Daß aber auch diese Aeußerungen christlicher klingen, als sie wirklich sind, hat noch kürzlich Harleß dargethan, de supernatur. gentilium. Erlang. 1838.

Νόος, bei den Späteren *νοῦς*, hat in der classischen Gracität ursprünglich dieselbe Bedeutung, die unser artikellos gebrauchtes Wort Sinn hat; bekanntlich ist es ein bedeutender Unterschied, ob man artikellos sagt: Sinn, z. B. der Mensch hat Sinn, ist ein sinniger Mensch, oder ob man das Wort mit hinzugesetztem Artikel gebraucht: der Sinn, die Sinne; Sinn, artikellos, ist bei Weitem bedeutungsvoller und umfassender, als dasselbe Wort mit

dem Artikel. Ganz das, was wir unter Sinn verstehen, das innere Apperceptive, dachten die Griechen bei νοῦς; es entspricht dem lateinischen sensus, das auch etymologisch genau damit zusammenhängt. Nach Einigen soll νοῦς von νέω abstammen und dieß i. q. κινέω seyn; νοῦς sey daher das Bewegende und Bewegte. Diese Etymologie ist jedoch höchst zweifelhaft, und die Bedeutung von etwas Bewegendem wohl aus späterer Philosophie in das Wort νοῦς hineingetragen. — Νοῦς als Sinn weist hin auf ein Inneres und Lebendiges, das vom Außern berührt wird und sich aufnehmend und rückwirkend dagegen verhält; νοεῖν, i. e. inne werden, drückt das innere bewußte Empfinden von etwas Objectivem aus. Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά, sagt ein alter Spruch eines unbestimmten Autors; siehe Wyttenb. zu Plat. Phaed. p. 151. Daher sagt Aristoteles vom νοῦς: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, und definiert de anim. 3, 4. den νοῦς als denjenigen Seelentheil: ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ, und sagt, daß das νοῦς etwas dem αἰσθάνεσθαι Analoges sey. Die Grundbedeutung von νοῦς faßt dem Angeedeuteten zufolge zwei Hauptmomente oder Seiten in sich, welche beide zur Entwicklung kommen; das Sinnige im Menschen gibt sich einerseits mehr als ein Aufnehmendes, andererseits mehr als ein Rückwirkendes kund; dort erscheint es mehr in contemplativer Ruhe, hier mehr als etwas Thätiges und Strebsames. In dieser Richtung tritt die Bedeutung: Gemüth, Sinnesart, in jener die Bedeutung: Verstand, Vernunft hervor.

Nicht bloß das Gemüth überhaupt, auch eine besondere Stimmung; Beschaffenheit und Neigung des Gemüths wird durch νόος bezeichnet. — Χαῖρε νόω kommt bei Homer oft vor; Od. 8, 78.; Il. 1, 365.; 9, 554. u. a. m. Vgl. Luk. 10, 21.: ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι. — Ἐκ παντός νόου, von ganzem Gemüthe, Her. 8, 97. u. s. w.

So bedeutet nun auch *vóos*, als Verstand genommen, nicht bloß diesen im Allgemeinen, Plat. Phaed. 101. e.; Hom. II. 20, 133. u. a. m., sondern auch ganz besonders denjenigen Verstand, der Zweckvorstellungen hat und diese ins Leben einführt oder im Leben verfolgt; daher ist *vóos* oft so viel als Rathschluß, Abſicht. Hom. II. 9, 104.; Od. 5, 23.; Her. 3, 21.; 5, 125. u. a. m.

Hier ist nun die Uebergangsstufe zum hellenischen Begriffe der Vernunft. Denn die hellenische Vernunft ist keineswegs bloße Intelligenz oder das die Dinge Begreifende im Menschen, sondern auch das sich dieselben Unterwerfende und durch die Erkenntniß derselben Beherrschende, nach ihrer Einsicht zweckmäßig Verwendende. Auf diesem Wege gelangt *vóos* nach und nach dazu: a) das Höchste im Menschen zu bedeuten, dasjenige, wodurch er Herr des Stoffes, der Dinge und seiner selbst wird, und b) das Höchste überhaupt — Gott. — Fast alles hier vom *vóos* der Griechen Gesagte gilt auch vom *mens* bei den Römern.

Zu a). Anfangs flossen *voüs* und *ψυχή* in der Vorstellung noch zusammen, und das ist auf den späteren Begriff des *voüs* nicht ohne Einfluß geblieben. So sagt Arist. de an. 1, 2 p. 404. ed. Bekk. ausdrücklich, daß Demokritos die Identität von *voüs* und *ψυχή* gelehrt habe. Gewiß ist auch, daß im Begriffe *ψυχή* aus der Grundbedeutung: Lebensprincip, auch die Bedeutung eines intellectuellen Vermögens sich hervorgebildet hat. Xenophanes soll zuerst Geist und Seele unterschieden haben. Vgl. Ant. 3, 16.: *σῶμα, ψυχή, νοῦς*; *σώματος ἀσθησις, ψυχῆς ὄμμα, νοῦ δόγματα κ. τ. λ.* Nun war nach den Begriffen der Alten ein Hauptmoment im Begriffe der Seele das der Bewegung. *Πασι γὰρ ψυχήν εἶναι τὸ κινεῖν* Arist. de an. 1, 2 p. 403. Vgl. p. 405., wo *ἀσθησις, κίνησις* und *ἀσώματος* als die drei den Begriff Seele constituirenden Momente aufgeführt werden. Daher ging auch das Moment der Bewegung auf den Begriff *voüs* über. Der

νοῦς wird gefaßt als τὸ κινεῖν. Als solches wird er übrigens auch nicht bloß wegen seines Zusammenhanges mit *ψυχή*, sondern auch an sich gefaßt; er ist von Haus aus, als Sinn, etwas Bewegtes und Bewegendes.

Mit der Trennung des *νοῦς* von der *ψυχή* und mit der Erhebung des ersteren über die letztere war nun die Idee von verschiedenen Theilen oder Stufen und Kräften der Seele gegeben. Bekanntlich wurde nun dieses Verschiedenartige im Seelenleben bald dichotomisch, bald trichotomisch bestimmt. Aristoteles hielt sich an die Dichotomie; er unterscheidet im Innern das λογικόν und das σωματικόν, eth. Nic. 2, 1. Daher kennt er auch nur zwei Hauptformen der Tugend, die διανοητικὴ und die ἠθικὴ. ib. Wo *νοῦς* bei ihm vorkommt, bezeichnet er damit immer das Höchste in geistiger Hinsicht. Ἡ γοῦν ψυχή διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγαθόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξέδημησεν κ. τ. λ., de mund. ab init. p. 391. Etwas weiter hin wird der *νοῦς* das θεῖον ψυχῆς ὄμμα genannt, u. a. m. So sagt auch Suid. s. v., unter allen geistigen Fähigkeiten nehme der *νοῦς* die oberste Stelle ein, πρώτην μὲν ἔχει τὴν τάξιν. — Die Platoniker sind, wie früher schon die Pythagoräer waren, hinsichtlich der Seelenkräfte Trichotomisten; sie unterscheiden τὸ λογιστικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν und τὸ θυμικόν. Plat. rep. 4, 431. a. sqq.; 435, b. sqq. u. a. m. Dem ἐπιθυμητικόν der Platoniker entspricht das ψυχικόν der Bibel. Vgl. 1 Kor. 2, 14.; ep. Iud. v. 19. Den Streit zwischen Fleisch und Geist, zwischen Vernunftseinsicht und sinnlichem Begehren kannten und schilderten die Heiden ebenfalls wie die Bibel. Xen. Cyr. 6, 1, 41.; Cic. tusc. 2, 21. u. a. m. — Uebrigens stellten auch die Trichotomisten neben der Dreitheiligkeit der Seele, wie Aristoteles, eine Zweitheiligkeit derselben auf; sie theilten das Seelenleben in ein niederes und hohes und sahen dieses für gottähnlich, jenes für sterblich an. Auf das bestimmteste spricht bekanntlich Aristoteles die Sterblichkeit des niederen See-

lenlebens aus. Bei den Platonikern bildet das *dyuandv* das vermittelnde Glied zwischen dem Göttlichen und dem Animalischen in der Seele. Immer ist dem Plato das Seelische Träger und *conditio sine qua non* der Vernunft.

Zu b). Ist nun die Vernunftenergie das Höchste im Mikrokosmos, im Menschen, so ist sie es auch im Makrokosmos. So steigt der *voüs*, mittelst der Stufe, auf welcher sich der Begriff: Weltseele bildet, zu seiner höchsten Würde und Geltung empor, wo er = Gott gesetzt wird.

Im Begriffe der Weltseele waltet bei den Platonikern nicht die Vorstellung einer Intelligenz, sondern mehr der Gedanke an eine belebende, Alles durchströmende, einigende und bewegende Kraft vor. Schon die Pythagoräer dachten die Weltseele als ein durch die ganze Natur ausgebreitetes und sie durchgeistigendes Wesen, wie die Seele im thierischen Leibe. Zwischen der Weltseele und Gott findet nach den Platonikern dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen dem niederen und dem höheren Seelentheile (*voüs*) im Menschen; Procl. theol. Pl. 5, 32. u. a. m. Aristoteles (oder der Verfasser des Buchs *de mundo*) scheint Gott und Weltseele zu identificiren; *de mund.* 6. Ganz verschieden thun die Stoiker; Cic. N. D. 2, 7.; Sen. de ben. 4, 7.; *quaest. nat. praef. Anton.* 6, 1, 5. Dieß ist offenbar ein Zurücksinken auf eine frühere Stufe des speculativen Denkens. — Wenn auch schon frühzeitig in der griechischen Philosophie Gott als *voüs* gefaßt wurde, so würde man doch sehr irren, wenn man dächte, man hätte die reine Geistigkeit Gottes in unserem Sinne des Wortes damit bezeichnen wollen. Anaxagoras sprach es bekanntlich mit Nachdruck aus, daß der *voüs* Gott oder das ordnende und herrschende Princip der Welt sey. Plat. Crat. 400. a. u. a. m. Hierbei darf man nicht vergessen, welche Vorstellungen zu seiner Zeit über den Aether, als über den Stoff der Geistigkeit, im Schwange waren. Vgl.

die trefflichen Bemerkungen über den νοῦς des Anaxagoras in der Abhandlung von Schaubach, Stud. u. Krit. 1838. III, S. 805 ff. Heraklit hatte in der trocknen Aushauchung der Materie die Quelle des Geistes gefunden, und wie Parmenides den Verstand als das feinste Licht, so dachte sich ihn auch Anaxagoras als die feinste Substanz, λεπτότατον πάντων κομημάτων. Plat. pl. ph. 1, 18. — Man darf kein allzugroßes Gewicht auf den abstracten Klang der Worte bei den alten Philosophen legen. Es nimmt sich erhabener aus, als es ist, wenn Cicero die Gottheit definirt als mens soluta et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno. Cic. fragm. etc. bei Lact. inst. 1, 5. Siehe dieselbe Definition bei Plat. pl. ph. 1, 7.; Num. c. 8. Auf die Frage: quid est deus? antwortet Seneca: mens universi, und fügt erläuternd hinzu: nostri melior pars animus est; in deo nulla pars extra animum, totus ratio est. Das scheint sehr spiritualistisch zu seyn, ist's aber nicht; denn in derselben Stelle heißt es auch: quid est deus? quod vides totum, et quod non vides totum. Sen. qu. nat. praef. Siehe die alten Philosopheme und Begriffe vom Wesen Gottes bei Cic. N. D. 1, 10—13. — Der oft citirte Vers des Menander: νοῦς ἡμῶν ὁ θεός, gehört gar nicht hierher; θεός ist in diesem Verse so viel als δαίμων oder fatum. — Der Platonismus ist wohl die einzige philosophische Denkweise des heidnischen Alterthums, welche in ihrem Gottesbegriffe über die Stufe der Weltseele hinausgekommen ist und sich zum Gedanken einer reinen Geistigkeit erhoben hat. Die Aeußerungen Plato's über νοῦς βασιλεύς, Phil. 28. c. d., erinnern an Anaxagoras; aber mit Bestimmtheit erklärt Plato das absolute Hinaustragen des göttlichen Wesens über alles andere Seyn und über die menschlichen Vorstellungen; nicht einmal der Begriff νοῦς drückt ganz das Wesen der Gottheit aus. Phil. 22. c.; rep. 6, 509. b.; leg. 10, 897. d.

So nennt auch der platonisirende Celsus die Gottheit *νοῦς*, bemerkt jedoch, daß dieser Ausdruck nicht für einen vollkommen angemessenen gelten könne. Orig. c. Cels. 7, p. 727. ed. Delar.

Gewiß ist, daß die Alten von dem Denk- und Erkenntnißvermögen eine sehr hohe Meinung hatten und die Vernunft gern beificirten. Cic. tusc. 1, 26.; 5, 13. 25.; fin. 2, 14.; 5, 15. etc.; Anton. 2, 1, 4.; 5, 27.; Epict. 1, 1. u. a. m. Diese Ansicht von der Gleichartigkeit des vernünftig Geistigen im Menschen mit dem Wesen Gottes zieht sich tief in die christliche Theologie besonders der ersten Jahrhunderte hinein und tritt unter andern in den apost. Constitutionen stark hervor. Const. ap. 8, 12. 16. 37—41.; Lact. de opif. Dei, c. 16. u. a. m.

Bergleichen wir nunmehr die hellenischen Begriffe *νοῦς* und *πνεῦμα* mit den biblischen!

1. Wie in der Bibel *πνεῦμα*, so nimmt bei den Griechen *νοῦς* die oberste Stelle ein; wie in der Bibel Gott als *πνεῦμα*, so wird er bei den Heiden als *νοῦς* gefaßt und dargestellt.

2. Wie das *πνεῦμα* der Bibel, so wird der *νοῦς* bei den Griechen als das Lebens- und Bewegungsprincip im Weltganzen gedacht. Hauptstelle Arist. met. 11, 7.: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ. ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' αὐτὴν, ἐκείνου ζωῆ ἀπλοῦτη καὶ ἀίδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀίδιον, ἀριστον. ὥστε ζωῆ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ὑπάσχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* Bgl. de an. 3, 10. p. 433.: *φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινούντα, ἡ ὄρεξις ἡ νοῦς*, u. a. m.

3. Unverkennbar entspringt bei den Griechen wie in der Bibel der Begriff des Geistes aus einer sinnlichen Quelle; die Vorstellungen Hauch, Luft, ätherisches, feuerartiges Wesen liegen dort wie hier zum Grunde. Wie dort, namentlich bei Demokritos, *νοῦς* und *πῦρ*, so werden hier *πνεῦμα* und *πῦρ* einander nahe gestellt und als

verwandt oder gleichartig bezeichnet. Arist. de an. 1, 2 p. 405.; vgl. das Citat aus Iamblichus bei de Wette, Comm. zu Apostg. 2, 3. Ganz in diesem alten naturphilosophischen Sinne definiert noch Delling den Geist als die Lunge Gottes. Schubert, Gesch. der Seele, S. 670. Das Moment der reinen Immaterialität tritt im ursprünglichen sinnlichen Geistesbegriffe der Bibel so wenig wie in dem der alten griechischen Philosophen entwickelt hervor; die Hervorbildung desselben fand erst später statt.

4. Das Moment des Ewigen, des nicht Zu- und nicht Abnehmenden, im Gegensatze zu den veränderlichen, auflösblichen Dingen hat der heidnische Begriff des $νοῦς$ mit dem biblischen Begriffe des $\piνεῦμα$ gemein; nur waltet dabei der Unterschied ob, daß die Ewigkeit des $νοῦς$ mehr in der Form des Seyns, die des $\piνεῦμα$ mehr in der Form des Wirkens vorgestellt wird.

5. Es kommen Stellen in der Bibel vor, in denen dem $\piνεῦμα$ die Natur und Bestimmung des $νοῦς$ d. h. das vernünftige Denken und Erkennen beigelegt wird. 1 Kor. 2, 10. siehe oben. Was davon zu halten sey, wurde oben besprochen. Gewiß ist: das vorherrschende Moment ist das Moment der Vernünftigkeit im biblischen Begriffe durchaus nicht, wohl aber im heidnischen Begriffe des $νοῦς$. Wenn Billroth in der genannten Stelle des ersten Korintherbriefs ein Argument für die Gleichartigkeit des menschlichen und des göttlichen Geistes findet, so ist diese Auffassung jener Stelle augenscheinlich eine aristotelisch-hegelische. Vgl. Arist. met. 11, 7.: $ταύτων νοῦς καὶ νοητόν$.

6. Wie $νοῦς$ bei den Griechen Gemüth bedeutet, so nimmt auch $\piνεῦμα$ in der Bibel mitunter diese Bedeutung an. 2 Kor. 2, 12. Aber der gewöhnliche Ausdruck dafür ist auch in der Bibel $νοῦς$.

7. Wie bei den Heiden der $νοῦς$, so ist in der Bibel das $\piνεῦμα$ dasjenige, was den Menschen hauptsächlich

zum Menschen macht. Freilich aber ist dort die innere Menschwerdung eine reine Folge des im Menschen vorhandenen und sich geltend machenden *voûs*, während sie hier als eine durch das göttliche *πνεῦμα* bewirkte neue innere Geburt erscheint; dort wurzelt sie in dem Vernünftigen und vollendet sich in der Weisheit; hier ist sie Product einer heiligen Einwirkung und ihr Gipfel ist ein christusartiges persönliches Wesen und Leben.

Hinsichtlich der Verschiedenartigkeit zwischen dem griechischen *voûs* und dem biblischen *πνεῦμα* kommen hauptsächlich folgende Punkte in Betracht:

1. Aus dem griechischen Begriffe des *voûs* ist allmählich durch fortgesetzte Läuterung und Abstraction ein Moment ganz verschwunden, welches im biblischen Begriffe des *πνεῦμα* nicht nur geblieben, sondern auch das wesentliche und stets vor allen andern vorschlagende ist, nämlich das Moment des Gewaltigen, Impetuososen, fühlbar Mächtigen. Plato stellt bekanntlich die Gottheit nicht nur in der reinsten Leidenschaftlosigkeit dar, sondern er blickt auch auf alle Begeisterung mit einer gewissen Geringschätzung herab, und zwar deshalb, weil der *voûs* darin fehle; *voûs* und Enthusiasmus sind bei ihm nie zusammen; jener steht immer als ein stets klares Gestirn in ätherischer Höhe über der Wolken- und Dunstregion des mächtig erregten Seelenlebens. *Phaedr.* 244. a.; *Men.* 99. e. u. a. m. Ganz so bei Aristoteles. Er unterscheidet ausdrücklich den *voûs ἀπαθής* von dem *voûs παθητικός* und wirft daher auch de an. 3, 4. p. 429. die Frage auf, wie denn der *voûs* erkennen könne, da er doch unafficirbar sey? Hier kommen wir auch auf den Grund, weswegen selbst die platonische Philosophie die alten Dogmen von den Dämonen nicht nur nicht fallen ließ, sondern auch geflissentlich fortbildete; er liegt in dem philosophischen Widerwillen vor dem Gedanken eines unmittelbar von Gott herrührenden sinnlichen Bewegens; der Gott der

heidnischen Philosophen ist zu vornehm, um sich damit zu befassen; diese dem Weltganzen nöthigen Dienste versehen und leisten die Dämonen; daß der Eine Gott in mancherlei Kräften Alles in Allem wirke, 1 Kor. 11, 6. —, dieß zu denken, ließ die bei Weitem abstractere Natur ihres Begriffes *νοῦς* nicht zu. Von hier aus lassen sich alle übrigen unterscheidenden Punkte in den beiden Begriffen *νοῦς* und *πνεῦμα* am bequemsten übersehen.

2. *Νοῦς* ist ein anthropologischer, *πνεῦμα* ein kosmischer Begriff; d. h. dort ist das Vornwaltende: Intelligenz, hier: Energie; seinen höchsten Gehalt und Kern hat jener vom Menschen her, aus der Wahrnehmung von der Vortrefflichkeit des Vernünftigen im Menschen, dieser dagegen von der Welt und ihrer Geschichte her, aus der Empfindung einer welthistorischen Macht und Wirksamkeit; die Göttlichkeit des *πνεῦμα* haben die Apostel aus großen Thatfachen und Erlebnissen herausgeföhlt, die Göttlichkeit des *νοῦς* haben die griechischen Philosophien auf dem Wege der Abstraction und Reflexion gefunden. — Es ist nicht richtig, wenn Rückert in seinem Commentare zu 1 Kor. 2, 4—10. den Begriff des *πνεῦμα* als einen von den Menschen auf die Gottheit übertragenen bezeichnet.

3. Der abstracte Begriff *νοῦς* hat ein weit vornehmeres Ansehn und spiritualistischere Reinheit, als der seine Sinnlichkeit nie ganz verleugnende Begriff *πνεῦμα*. Nie kann *νοῦς*, wie *πνεῦμα*, ein Gespenst bedeuten. Damit hängt genau zusammen, daß *νοῦς* eine deistische, *πνεῦμα* eine pantheistische Inclination und Färbung hat. Es ist bekannt, wie nahe das *πνεῦμα* im Buche der Weisheit dem heidnischen Gedanken von der Weltseele steht. Man vergleiche Weish. 1, 7; 7, 22, 23. mit den alten Philosophen über das Feuerartige der *σάπλα* u. s. w.

4. Aber seiner Abstractheit und deistischen Blässe ungeachtet, schlägt doch der *νοῦς*, als Gott gedacht, weit

eher in Pantheismus um, als die Theologie des *πνεῦμα* bei aller ihrer äußerlichen Verbtheit. Was diese Theologie vor dem Pantheismus bewahrt, ist der Begriff der Heiligkeit im *πνεῦμα* Gottes; hierin liegt negativ die Nichtidentität mit allem Weltlichen und positiv die Hinweisung auf das Princip der höchsten Weltproductivität; die Weltgeschichte wird durch das *πνεῦμα* zum Mutterschoße der Kirchengeschichte. Von einer durch Gott bedingten und zu Gott hinstrebenden Weltgeschichte hatten die Heiden keinen Begriff; nicht einmal Plato. Sie kannten nur ein Weltganzes, nicht aber eine von Gott gewollte Geschichte in der Welt. Zwar spricht Plato (Polit. 269. e. sqq.) von einem Eingreifen Gottes in die Geschichte und von einer Umlenkung ihres Ganges hin zu Gott; aber, genau betrachtet, bringt er es auch hier nicht höher, als zu der Idee eines Weltverlaufs. Dieser Weltverlauf, weit entfernt, Geschichte im wahren Sinne des Wortes zu seyn, kommt in seinen Bewegungen nicht über die Kategorie der Oscillation hinaus, ist also doch nur ein physischer Proceß.

5. *Νοῦς* und *πνεῦμα* verhalten sich in logischer Hinsicht wie Art und Gattung zu einander. Das *πνεῦμα* kann sich in der Form des *νοῦς* manifestiren; nie aber kann der *νοῦς* die ganze Sphäre des *πνεῦμα* erfüllen; *πνεῦμα* ist extensiv und intensiv mehr als *νοῦς*. *πνεῦμα* ist Träger und Bürge der Offenbarung; der Begriff der Offenbarung steht und fällt mit dem Begriffe des *πνεῦμα*; *νοῦς* offenbart nichts, d. h. er bringt nichts Göttliches objectiv an das Leben heran und in das Leben hinein.

6. *Νοῦς* ist ein bestimmter, abgeschlossener, klarer Begriff; *πνεῦμα* hat etwas Mystisches, Ueberschwengliches, im Begriffe nicht ganz Aufgehendes; deswegen kommt auch dem *νοῦς* ein quietistischer und contemplativer Charakter zu, während das *πνεῦμα* mehr eine Art von *perpetuum mobile* ist. Denn wenn auch die Heiden dem *νοῦς* eine Bewegung und eine bewegende Kraft zuschrieben,

so war doch diese Bewegung wesentlich eine andere, als die, welche mit dem biblischen Begriffe des *πνεῦμα* verbunden ist, nämlich eine über alles Leidenschaftliche und sinnlich Fühlbare weit erhabene, weshalb denn auch das philosophische Leben und Weben im *voûs* als das apathische und somit selige vorgestellt wird. Arist. eth. 10, 10.; Plat. Phil. 33. e. u. a. m.

7. Der *voûs* ist nichts Transistorisches, Gemeinschaftliches und Mittheilbares; jeder Mensch hat seinen *voûs* für sich; nie könnte von einer Ausgießung des *voûs* die Rede seyn, wie von einer Ausgießung des *πνεῦμα* die Rede ist. Joel. 3, 1.; Apg. 2, 2 ff. u. a. m. Der *voûs* ist durch seine Fortbildung zum Begriffe der reinen affectlosen Vernunft, so zu sagen, in eine Sackgasse hineingerathen; wie er, als reine Vernunft, keine Begeisterung und Aufregung empfängt, so ist er auch unfähig, eine solche zu bewirken und mitzutheilen. Er ist deshalb auch, trotz dem platonischen *voûs βασιλεύς*, durchaus kein theokratischer Begriff; das Herrschen und Gewaltüben geht nicht unmittelbar, sondern mittelbar von ihm aus.

Und so verhalten sich denn, um es noch einmal zusammenzufassen und auszusprechen, der hellenische *voûs* und das biblische *πνεῦμα* zu einander, wie subjective Reflexion zu objectiver Weltanschauung; jener ist ein Product der wissenschaftlichen Geistesbildung; erst muß der *voûs* allerlei Erfahrungen gemacht, Eindrücke und Opinionsen in sich aufgenommen und verarbeitet haben, ehe er die Courage bekommt, in der Geschichte der Philosophie sich für das Absolute zu halten und auszugeben; der apostolische Begriff des *πνεῦμα* dagegen ist das Resultat einer in Gott angeschauten welthistorischen Entwicklung; mit dem Worte *πνεῦμα* zeigten die Apostel auf das lebendig von ihnen erkannte Princip dieser Entwicklung hin, das dieselbe veranlaßt, forttreibt und zu Ende führt. Mit sinnendem Auge, vom Zustande des verständigen

Denkens aus blickten die griechischen Weisen in die Welt und sahen, ähnlich wie im Menschen, höchste Intelligenz in ihr. Anders die Apostel; ihr Standpunkt der Welt gegenüber war nicht der der Reflexion; sie sagten nicht: wir wollen einmal, weil wir gerade Ruhe und Neigung dazu haben, das Seyn und Wesen der Dinge in Uebersetzung ziehen; sie standen vielmehr auf einer äußern und innern Lebenserfahrung von großartiger Natur und Tendenz und waren erfüllt von Kraft und Drang zum Thätigseyn. Von da aus blickten sie auf zu Gott und sie erblickten in ihm den Alles Bewirkenden und hinsichtlich der Menschen etwas besonders Bezweckenden. Diese teleologische Richtung seiner Heiligkeit trennten sie von der Alles bewirkenden Macht des Schöpfers nicht. Die ganze Welt und Natur erschien ihnen angelegt und disponirt zu dem heiligen Endzweck Gottes, der mit dem Eintreten Christi in die Weltgeschichte zu seiner vollen Enthüllung und Klarheit für das fromme Bewußtseyn kam. Kol. 1, 15 ff. 25 ff. Christus ist der Mittelpunkt und das Ziel der Geschichte, und das *πνεῦμα* ist ihnen das die Gottheit in der Geschichte Bezeugende, Empfindende und Erreichende. Und so ist wohl klar, wie auch Rückert in seinem Commentare zu den Korintherbriefen I, S. 80. richtig bemerkt, daß der biblische Begriff des *πνεῦμα* ein dem Hellenismus durchaus fremder und erst mit dem Christenthume in die Welt gekommener sey. Ebenso bedarf es wohl keiner weiteren Erörterung darüber, wie himmelweit die schon oben berührten scheinbar ganz übereinstimmenden Aeußerungen Jesu und der alten Philosophen über Gottes Geistigkeit von einander verschieden sind; die ciceronische Phrase: *Deus mens soluta* etc. (s. oben) scheint zwar fast ganz dasselbe zu seyn und zu sagen, als jener Ausspruch Jesu bei Johannes: *πνεῦμα ὁ Θεός*, — kann aber doch, den bisherigen Auseinandersetzungen zu Folge, unmöglich denselben Sinn und Gehalt haben. Es verhält sich mit

den einander ähnlichen Lauten dieser Worte, wie mit der oft angestellten Vergleichung zwischen der biblischen Erklärung des Jehovanamens und zwischen der bekannten sinitischen Inschrift; die Worte congruiren, aber im Sinne ist eine bedeutende Differenz.

3.

Der moderne, besonders hegel'sche Begriff des Geistes.

Auch in unserem Worte Geist ist, wie im griechischen *πνεῦμα*, die sinnliche Wurzel und Grundbedeutung nicht zu verkennen; es hängt unstreitig mit Gicht, Gas, d. i. Luft, genau zusammen. Wie bei *πνεῦμα*, so hat sich auch noch bei Geist die Bedeutung von etwas Belebendem, Feuerigem, Kräftigem im Sprachgebrauche erhalten, z. B. wenn vom Weingeiste und vom Geiste im Weine die Rede ist.

Die beiden Hauptbedeutungen, in denen das Wort Geist bei uns vorkommt, sind: a) feurige, belebende Kraft; b) denkendes immaterielles Wesen.

Die Bedeutung a) kommt in dem Ausdruck: Lebensgeister vor; ferner in dem abgeleiteten Worte: Begeisterung; das feurig Bewegte und Bewegende ist das vorherrschende Moment in diesem Begriffe. Wenn wir ferner sagen: ein guter Geist beseelte das Heer u. dgl., so meinen wir damit die kräftige, freudige, innere und äußere Haltung desselben. — Der Ausdruck: Geist der Zeit, soll vornehmlich die Sinnesart, das Streben und die Richtung des Gesammtlebens in einer gewissen Zeit bezeichnen; das Denken ist darin schon mit enthalten, aber noch als ein rein praktisches. — Unter dem Titel: Geist aus Lessing's Schriften u. dgl. wird nicht bloß ein Extract des Vorzüglichsten, sondern auch des Charakteristischen und Wesentlichen aus den Werken dieses Schriftstellers dargeboten. — In die Klasse a) sind endlich noch die Ausdrücke zu rechnen: Theol. Stud. Jahrg. 1839.

nen, wenn man von einem Menschen, von einem Kunstwerke u. dgl. sagt: er hat Geist, es ist geistlos. In diesen Fällen kommt unser deutsches Geist dem französischen esprit ganz nahe, doch behält es auch hier mehr Tiefe und Fülle, als das französische, welches fast bloß auf etwas lebhaft Erregendes, Flatterndes und Flackerndes hindeutet. — An ein kräftiges Etwas ist fast immer dann zu denken, wenn das Wort Geist ohne Artikel steht. Hat es hingegen diesen bei sich, so tritt es gewöhnlich in der Bedeutung b) auf, als immaterielles denkendes Wesen. Diese Bedeutung ruht, wie ohne Weiteres klar ist, auf einer Weltansicht, nach welcher das Geistige im geraden Gegensatz zu dem Stofflichen und Körperlichen steht. Das, was beide Formen des Seyns wesentlich von einander scheidet, wird im Bewußtseyn und Denken gefunden, und so kommt denn das Denken dazu, den positiven Inhalt des Begriffes Geist auszumachen, neben dem negativen Inhalte desselben, der in der Immaterialität besteht. Diese negative Seite des Begriffes ist die allein hervortretende, wenn Geist so viel als Gespenst bedeutet. Hier ist mit dem Worte Geist, ganz wie mit *πνεύμα* im N. T., ein körperloses, nicht faßbares, immaterielles Wesen gemeint.

Das Denken des gemeinen Lebens geht bei der Vorstellung Geist wenig oder gar nicht über das Moment der Unsichtbarkeit hinaus; gar Viele glauben, den Sinn des Wortes Geist ganz gedacht und denkend ausgemessen zu haben, wenn sie dabei an etwas Unsichtbares denken. Auch in der Mehrzahl unserer Religionslehrbücher ist diese mangelhafte Begriffsfassung noch die überwiegende. Das Nichtsagende derselben hat unter Andern Kant öfters und nachdrücklich hervorgehoben, z. B. in der Anthropologie S. 162. u. a. m.

Die gewöhnliche philosophische Fassung des Begriffes ist die, daß Geist die Einheit von Intelligenz, Gemüth und Wille sey; er wird vorgestellt als der vorzüglichste

oder als der vernünftige Seelentheil des Menschen, und daher als dasjenige, was des Menschen eigentliches Ich und Wesen bildet, wie F r i e ß sagt in der Kritik der Vernunft, 2, S. 213: immaterielle, persönliche Substanz, das ist der Geist. Man könnte ihn im philosophischen Sinne auch wohl so definiren: Geist ist das Princip und die Energie der Ideen, d. h. das, was aus sich die Ideen entwickelt und ihnen den Gehalt gibt, wodurch sie etwas sind und gelten und wirken. Nicht mit Unrecht stellt B u r d a c h in s. popul. Anthropologie S. 329. den Geist als die Einheit von Sensualität und Erkenntniß dar.

Immer ruht unserer deutschen Vorstellungsweise zu Folge auf dem Denken ein Hauptgewicht, und hierin zeigt sich auch ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer deutschen und zwischen der biblisch-orientalischen Vorstellung vom Geiste. Wir denken immer zusammen: Geist und Gedanke; der Orientale: Geist und Erscheinung oder Bethätigung; unser Blick richtet sich bei dem Worte Geist zunächst auf das, was er in sich und für sich ist, der des Orientalen auf das, was durch ihn im Leben geschieht; wir fassen am Geiste zuerst die denkende, der Orientale zuerst die bewirkende Fähigkeit desselben auf.

Ganz in diesem deutschen und philosophischen Sinne hat nun auch H e g e l den Begriff des Geistes gefaßt und gebildet; in allen seinen Aeußerungen hierüber tritt immer das Moment der Intelligenz als das überwiegende hervor. Seine Aeußerungen über den Geist zerfallen in drei Hauptlassen; er spricht 1) vom Geiste im Allgemeinen, als von der wahren Substanz; 2) vom Geiste im Menschen, oder vom endlichen Geiste; 3) vom absoluten Geiste, d. i. Gott.

Zu 1) Phänomenen. S. 378: Der Geist ist das sich selbst tragende reale Wesen. S. 757: er ist die Substanz und der Inhalt der Erfahrung. S. 709: er ist das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit

sich selbst zu bewahren. Vgl. Detinger, bibl. Wörterbuch: Geist ist, wo jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann.

Encycl. S. 389: Der Geist ist das Substantielle und an und für sich Wahrfaste. S. 392: Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden. S. 93: Das Wissen vor dem Seyn der äußerlichen Dinge ist nur Täuschung und Irrthum; in dem Sinnlichen als solchem ist keine Wahrheit; das Seyn dieser äußerlichen Dinge ist ein vorübergehendes, ein bloßer Schein. S. 327: Die Natur ist in der Idee göttlich. Aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesehtseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non ens gefaßt haben. — Das Höchste, wozu es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das Leben, aber hingegeben in die Unvernunft der Außerlichkeit. — Jede Vorstellung des Gesehtes, die schlechteste seiner Einbildungen u. s. w. ist ein vor trefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein Naturgegenstand. (Geist und Natur verhalten sich nach Hegel zu einander wie wahre und scheinbare Wirklichkeit.)

Encycl. S. 395: Der Geist ist das an sich Ewige. S. 393: Das Absolute (d. h. das von allem So- und So-seyn Entbundene, nicht mehr irgendwie Determinirte) ist der Geist. Philos. der Gesch. (sämmtl. Werke, Bd. 9, S. 12): Die Vernunft ist die Substanz und die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhaltes.

Es geht aus diesen Stellen klar hervor, daß der Geist als das eigentlich Seyende und Wesenhafte gefaßt wird. Das All der Dinge und der Erscheinungen ist nur eine

Selbsterplication und Manifestation des Geistes. Geist ist das Ding an sich, und eben weil dieses Ding an sich Geist ist, so ist es erkennbar. Hegel bleibt nicht dabei stehen, den Geist als das Substantielle und Essentielle zu fassen. Es kommt Alles darauf an, sagt er in der Encycl. S. 593, das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subject zu erkennen. Die pantheistischen Systeme fassen das Absolute nur als Substanz; sie gehen nicht fort zur Bestimmung der Substanz als Geist und Subject. Encycl. S. 201: Die Idee ist die eine allgemeine Substanz; aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist die, daß sie als Subject und als Geist ist. Hierher gehört auch die Stelle S. 437. Kant faßt den Geist als Bewußtseyn. Seine Bestimmungen sind nur Bestimmungen der Phänomenologie des Geistes. Auch Fichte ist nicht zum Denken des Geistes an und für sich gekommen; Kant und Fichte denken nur den Geist, wie er in Beziehung auf Anderes ist. — Hegel bewirkt nun die Weiterführung der speculativen Geistesbetrachtung dadurch, daß er vom Denken des individuellen Geistes zum Auffassen des objectiven und des absoluten Geistes fortschreitet, oder daß er an die Psychologie die Ethik und an diese die Theologie anreicht; die Psychologie zeigt den Geist im Menschen, die Ethik im Menschenleben (Weltgeschichte), die Theologie in Gott (Geschichte des Geistes).

Zu 2) Phänom. S. 379: Die Vernunft, die er hat, als eine solche angeschaut, die er ist, das ist der Geist in seiner Wahrheit. Encycl. S. 493: Vernunft, d. i. Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Encycl. S. 437: Der Geist ist als Ich Wesen; aber in dem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seynd und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Encycl. S. 564: Die wahrhafte Idee des in sich concreten Geistes ist eben so wesentlich in der einen seiner

Bestimmungen des subjectiven Geistes, als in der andern der Allgemeinheit.

Ebendas. S. 565. wird, außer dem Wissen, dem Geiste auch das Freiseyn und die Thätigkeit des sich Befreiens als ein ihm wesentliches Moment zuerkannt. Vgl. S. 392.

Encycl. S. 497: Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend. — Ihre Vollendung erreicht die absolute Idee, wenn sie nicht mehr bloß an sich und für sich, sondern an und für sich ist.

Zu 3) Encycl. S. 495: In der Religion weiß der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen. — Das Individuum hat Gott als Geist in sich wohnen, d. h. der Mensch ist zur höchsten Freiheit bestimmt. — S. 556: Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtseyn in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und des Individuums desselben.

Ebendas. S. 556: Die Religion ist ebenso sehr vom Subjecte, als vom absoluten Geiste ausgehend, zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist (vgl. S. 378.).

Phänom. S. 635: Der Geist ist erst als absoluter Geist wirklich. Encycl. S. 398: In der philosophischen Ansicht des Geistes wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Äußerungen als die Momente seines sich zu sich selbst Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Encycl. S. 557: In der christlichen Religion macht nicht das Naturelement den Inhalt Gottes aus, sondern Gott, der im Geiste und in der Wahrheit gewußt wird, ist der Inhalt. Phänom. S. 712: Gott ist allein im reinen, speculativen Wissen erreichbar. Encycl. S. 393: Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Aber (S. 390.) die Erkenntniß des Geistes ist, weil die con-

eretheite, die höchste und schwerste. Die Definition des Geistes zu finden (S. 393), daß er das Absolute sey, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, das kann man sagen, war die Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drange allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.

Encycl. S. 576: Der absolute Geist ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, nämlich des endlichen Geistes im Menschen.

Sämmtl. Wk. 13, S. 35: Das Geistichseyn des Geistes ist sein höchstes Ziel.

Encycl. S. 419: Die wissende Wahrheit (in welcher und durch welche das Geistichseyn des Geistes erreicht ist) ist der Geist. — Diese Bestimmung bildet unstreitig den Gipfelpunkt, das non plus ultra aller Bestimmungen Hegel's über den Geist. Ueberschauen wir alle Bestimmungen, die Hegel dem Begriffe des Geistes gibt, so ergeben sich als die Hauptmomente desselben das Moment der Negativität, — der Freiheit, — und der Intelligenz. Es läßt sich keinen Augenblick verkennen, welches Moment ihm das höchste ist, nämlich das Moment der Intelligenz. Das Wissen steht ihm bei Weitem höher als das Wollen; denn im Wollen ist der Geist noch nicht völlig bei und in sich selbst, und die Freiheit, die er im Willen erreicht, ist nur eine formale und negative. Das Höchste ist und hat der Geist in seinem gänzlichen Entbundenseyn von Allem, was er nicht unmittelbar selbst ist, auch vom Wollen; im Wissen vollzieht er auf das Reinste und Vollkommenste sein sich nur mit sich selbst Befassen.

Was Hegel mit diesem Begriffe des Geistes gewollt und erreicht hat, liegt ziemlich klar vor Augen. Er hat in der That Großes gewollt und geleistet. Er legte es zunächst auf eine Erweiterung und Vertiefung und höhere Gestaltung des Begriffes Geist an. Das hat er erreicht.

Er hat wirklich den Begriff des Geistes der Kategorie der bloßen Subjectivität entrückt und aus der individuell anthropologischen Sphäre herausgeführt in das Gebiet der Objectivität. Er hat ferner gestrebt, durch den Begriff des Geistes der Wissenschaft die Fähigkeit eines wahren Erkennens zu vindiciren und die Möglichkeit und Wirklichkeit desselben nachzuweisen. Und das leuchtet ohne Weiteres ein; sobald der Geist als der Wissende zugleich auch das Wissbare oder das alleinig Wirkliche der Dinge ist, so ist eine Alles durchdringende und ergründende Erkenntniß für den Geist nicht nur möglich, sondern auch nothwendig. Er hat drittens durch seinen Geistesbegriff eine Versöhnung zwischen Geist und Materie zu bewirken gesucht. Das ordinäre und bornirte Denken sieht in beiden nur starre, absolute Gegensätze und hält sie als solche stets auseinander. Wenn auch Hegeln die erstrebte Versöhnung nicht gelungen ist, so ist ihm doch die Beseitigung jener reflexiven und beschränkten Auffassung gelungen. Mag sich diese Auffassung im Leben und in der Vulgärphilosophie noch so lange halten, — in der Wissenschaft ist sie überwunden; die Wissenschaft ist auf dem Wege, das Verhältnis von Geist und Materie ganz anders zu denken und zu begreifen, als früher.

Welchen Gehalt und welche Bedeutsamkeit die hegel'sche Pneumatologie in Hinsicht auf die Bibellehre vom Geiste habe, darüber kann, nach dem Mitgetheilten und Erörterten, das Urtheil unmöglich lange schwankend bleiben: Die hegel'sche Pneumatologie hat zwar biblisches Colorit und Ansehen, und ganz besonders will auch seine Theologie für reine christliche Bibellehre gelten; denn Hegel sagt, wie wir oben sahen, es sey die höchste Aufgabe der Philosophie, die höchste Wahrheit und den höchsten Inhalt des Christenthums zum klaren Bewußtseyn zu bringen, oder die Erkenntniß zu gewähren, daß Gott Geist sey, und zwar der absolute Geist. Und so scheint es denn,

als fuße das hegel'sche Denken wesentlich im Evangelium und mache namentlich die vielbesprochene Aussage des Herrn über Gottes Geistigkeit, Joh. 4, 24., zu ihrem Hauptausgangspunkte. Wer aber bei seiner Geistes- und Gotteslehre nicht bloß die biblische Pneumatologie, sondern auch die heidnische Lehre vom *νοῦς* vor Augen hat und die hegel'sche Lehre mit jener und mit dieser vergleicht, wird keinen Augenblick darüber in Zweifel bleiben, welcher von beiden die hegel'sche wie aus den Augen geschnitten sey; unverkennbar der heidnischen.

Alles Gewicht, aller Nachdruck liegt bei Hegel, wie bei Plato und Aristoteles, auf dem Denken; der Gedanke ist auch ihm das Höchste, das Vollkommenste. — Es ist ferner bekannt, welchen bedeutenden und durchgreifenden Einfluß namentlich Aristoteles auf Hegel und seine Philosophie gehabt hat (vgl. *Mußmann*, Grundriß der Geschichte d. christl. Phil. S. 228.). Hegel selbst spricht sich unverhohlen darüber aus. Er stellt Aristoteles außerordentlich hoch und über Plato. *Encycll.* S. 563. u. a. m. Die ganze hegel'sche Psychologie ruht, wie Hegel selbst andeutet, auf der Psychologie des Aristoteles. *Encycll.* S. 390. Eublich ist die Stelle aus der *Metaphysik* des Aristoteles, II, 7., die am Schlusse der *Encyclopädie* steht, unstreitig als der Keim oder das Thema des ganzen Hegelianismus und als der Schlüssel zum genetischen Verständnisse desselben zu betrachten. Und so kann denn gar kein Zweifel darüber obwalten, weß Geistes Kind der Geistesbegriff in der hegel'schen Philosophie sey, augenscheinlich nicht das des biblischen *πνεῦμα*, sondern des hellenischen und namentlich des aristotelischen *νοῦς*; nicht von jenem *πνεῦμα*, sondern von diesem *νοῦς* geht die ganze Bildung des hegel'schen Begriffs des Geistes aus und stammt der Hauptinhalt desselben her.

Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, ob nicht Hegel hinsichtlich des Aristoteles in einer Illusion befan-

gen gewesen sey, und ob nicht seine Begeisterung für ihn großentheils darauf beruhe, daß er ihn mit hegel'schen Augen angesehen und hegel'sche Ideen in ihm gefunden habe. Gewiß ist wohl, wenn auch Hegel den Aristoteles ganz richtig aufgefaßt und verstanden hat, so ist er doch in seinem Denken bei Weitem höher und tiefer als Aristoteles gegangen, dessen Größe und gerühmte Denkschärfe hauptsächlich in der Klugheit besteht, nicht weiter zu gehen, als wohin sich mit Verstandesbegriffen kommen läßt. Sein ganzes Philosophiren bewegt sich innerhalb des begrifflich und verstandesmäßig Denkbaren; was der reife Verstand von den Dingen begrifflich denkt, denken kann und denken muß, — das ist die Aufgabe und der Endzweck des aristotelischen Forschens. Daher denn auch das Abgerundete, Sichere und Klare desselben, weil es die Dinge nie anders, als begrifflich, und auch nichts Anderes von ihnen, als das Begriffliche ansaßt.

Wie dem auch sey, — die christliche Theologie kann von der hegel'schen Pneumatologie nicht viel brauchen; schon deswegen nicht, weil, wie sich gezeigt hat, diese sogenannte Pneumatologie nicht auf dem Begriffe des *πνεύμα* in der Bibel, sondern auf dem des aristotelischen *νοῦς* beruht. Aber auch aus dem Grunde nicht, weil ihr, wie erhaben und edel sie auch immer klingt, doch eine himmelschreiende Ungerechtigkeit und eine gewisse Brutalität des Denkverfahrens zum Grunde liegt. Es ist auf die hegel'sche Apotheose des denkenden Geistes das Wort des Dichters anzuwenden:

Einen zu bereichern unter Allen,
Musste diese Öbterwelt vergeh'n!

Der hegel'sche Begriff des Geistes schwingt sich zu seiner Himmels Höhe augenscheinlich nur durch enorme Herabsetzung der Natur empor. Die Natur ist im Verhältnisse zum Geiste nicht viel mehr, als der Fußsteppich, worauf und woran sich das speculative Denken reinigt, ehe es

in das Heiligthum der Idee eingeht. Es wird, was auch die Hegelianer, Himmel und Erde beschwörend, dagegen sagen und vorbringen mögen, die Einsicht doch immer mehr Macht und Geltung gewinnen, daß das Begriffliche nicht das Alleinige des Seyns ausmache, so daß alles Seyende, ohne einen Rest zu lassen, darin aufgehe, oder, wie Schelling sagt, daß man mit dem bloßen Denken an das Reale doch nicht herankomme. Sehr natürlich und erklärlich ist es ja wohl, wie der Geist dazu kam und kommen mußte, in der griechischen Philosophie wie im Hegelianismus das Denken für das absolut Beste zu halten und das All der Dinge für eine Pyramide anzusehen, deren Spitze die Idee ist, — es ist nicht bloß eitle Verliebtheit in sich selbst, die den Geist dazu trieb, sondern das Hauptmotiv dazu ist oben angedeutet in der Bemerkung von der Vorzüglichkeit des Bewußten vor dem Unbewußten und Bewußtlosen, — aber verkennen läßt sich doch nicht, daß die Existenz dieser Geistes- und Gottesansicht wesentlich durch das Interesse und die Natur der Philosophie bedingt, und daß der Philosophie bei der Bildung und Fassung derselben etwas Aehnliches begegnet ist, wie denen, welche lange in eine Flamme geblitzt haben; das Flammenbild füllt ihr ganzes Gesichtsfeld aus und verdrängt eine Zeitlang alles Andere aus demselben. So kann sich die Philosophie, weil sie sich fort und fort mit Denken beschäftigt, am Ende nichts Anderes als das Denken denken; mag sie dann auch Gott oder die Welt denken wollen, — sie denkt doch nur das ihr Zusagenste und Homogenste, das Intellectuelle, bei jener wie in diesem. Schon Lessing sagt in dieser Hinsicht: „es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, und Alles aus ihm herleiten wollen“ u. s. w. Lessing über die Lehre des Spinoza, S. 19.

4.

Ergebnisse in theologischer Hinsicht.

Es hat sich auf diese Weise mit Bestimmtheit herausgestellt, daß die Idee des Geistes im Christenthume eine ganz andere ihrem Sinne und ihrer Bedeutsamkeit nach ist, als der heidnisch-philosophische Begriff des *νοῦς*, und daß der hegel'sche Begriff des Geistes nicht für einen solchen gelten kann, welcher fruchtbare Keime für theologische und philosophische Fortbildungen in sich trüge. Philosophisch ist von ihm aus ein eigentliches Fortschreiten und ein Weiterbilden des Begriffes nicht wohl möglich, weil der Begriff an seiner der Natur zugewendeten Seite ein unorganisch starrer oder verknocheter genannt werden muß; es geht ihm aller Sinn für den eigentlichen Kern des Creatürlichen ab. Theologisch ist mit ihm nichts anzufangen, da er vom biblischen *πνεῦμα* auch nicht eine Ader in sich hat, sondern durch und durch ein geborner *νοῦς* und von aristotelischer Abkunft ist.

Soll der Begriff des Geistes theologisch gefaßt, bestimmt und fortgebildet werden, so muß unsere Theologie sich's vor allen Dingen angelegen seyn lassen, alles Fremdartige, was seit langer Zeit auf diesen Begriff unmerklich eingewirkt hat und in ihn eingedrungen ist, von ihm auszuschneiden und abzusondern. Sodann muß sie auf das biblisch Gegebene zurückgehen und von da aus im Sinne und in der Richtung jener Bibelideen und Keime die weitere wissenschaftliche Entwicklung einleiten und befördern.

Alles Verständniß ist durch eine gewisse Gleichförmigkeit des innern Anschauens bedingt. Wollen wir den Ausdruck *πνεῦμα ἅγιον* im Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller verstehen, so muß unser inneres Auge auf alle die Punkte gerichtet seyn, die jene vor Augen und im Bewußtseyn hatten, wenn sie den Ausdruck *πνεῦμα* gebrauch-

ten. Woran dachten sie vorzüglich, worauf sahen sie besonders hin, welche Eindrücke, welche Anregungen von außen, welche in ihrem Innern kräftig hervortretende Vorstellungen wollten sie äußern, wenn sie vom *πνεῦμα* sprachen? Hierauf, auf der Gesamtanschauung dieser Punkte und Momente, muß die wissenschaftliche Construction des Begriffes beruhen. Von vielen dieser Punkte und Momente war schon hin und wieder im Bisherigen die Rede. Hier müssen sie noch einmal und vollständig in Erwägung gezogen werden. Es sind aber, abgesehen von den allgemeinen Momenten im biblischen *πνεῦμα*-Begriffe, hauptsächlich folgende specielle Punkte, in Beziehung auf welche die Apostel die Bedeutsamkeit des *πνεῦμα* hell und fühlbar machen wollten: 1) die todtten Werke; 2) die Gesetzesanstalt im Mosaismus; 3) das Prophetenthum; 4) das gottlose Leben in der Heidenwelt; 5) die Macht des Fleisches in jedem Menschen; 6) der verklärte, stets gegenwärtige Christus; 7) die dämonischen Kräfte; 8) die Spaltungen in der Gemeinde des Herrn; 9) die Schöpfung des Menschen zur Ebenbildlichkeit Gottes; 10) die Wiedergeburt; 11) das ewige Leben des Menschen; 12) der Endzweck der Weltgeschichte. Diese Punkte schwebten den Aposteln vor der Seele, von diesen Punkten gingen die Impulse aus, durch die sie sich gedrungen fühlten, den Gedanken des *πνεῦμα* zu fassen, in sich auszubilden und mit Nachdruck an den Tag zu legen. Sahen sie die todtten Werke, die hohlen, leeren mechanischen Berrichtungen ohne inneren sittlichen Lebenstrieb und Gehalt, so wiesen sie, im Gegensatze dazu, auf das *πνεῦμα* hin, auf den belebenden Hauch von psychischer Art, der Gehalt und Seele in die todtten Gebeine bringen müsse. Verglichen sie die neue Bundesökonomie mit der des alten Testaments, so wollten sie einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden durch den Ausdruck *πνεῦμα* hervorheben. Es ist eine andere Zeit eingetreten, eine höhere Stufe ist erstiegen worden,

eine ätherischere Form des göttlichen Zugesehns in seinem Bundesvolke hat sich entwickelt; des starren Buchstabens, der äußeren Verordnungen, der sichtbaren Pfeiler und Träger bedarf die neue Bundesökonomie nicht so wie die alte; ihr Fortbestehen ist nicht so wie bei der alten durch das Gesetz garantirt, sondern durch das freiwaltende *πνεῦμα* (vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theologie S. 317.). War es ihnen darum zu thun, das göttliche Princip des Prophetismus sowohl in der alten, als in der neuen Kirche und aller damit verwandter höherer Geisteszustände hervorzuheben, so machten sie auf das ungeschwächte Wesen und Wirken des *πνεῦμα* aufmerksam. Nahmen sie Aergerniß an dem depotenzirten, entgöttlichten, ganz ins Gemeine und Verwesliche verstrickten Leben der Heidenwelt, so stellten sie als das dringendste Bedürfniß den Einfluß des *πνεῦμα* dar, wodurch die entschwundene Gottesempfindung und Beziehung in das Leben zurückgebracht werde. Betrübte sie das Bewußtseyn von der Uebermacht der äußeren sinnlichen Bewegungen des Gemüthes über die besseren inneren, so erkannten sie die Nothwendigkeit eines verstärkenden zu Hülfe Kommens von Seiten des göttlichen *πνεῦμα*. Blickten sie nicht ohne Wehmuth auf die leere Stelle, auf welcher der ihren Augen entrückte, nunmehr zum Vater zurückgekehrte Herr und Meister in ihrer Mitte gestanden hatte, so trösteten sie sich des Gedankens, daß er fort und fort als *πνεῦμα* bei und unter ihnen sey, und spürten die mehr als schwärmerische Gefühle erzeugende Kraft seiner Gegenwart in der Form des *πνεῦμα*. Trat ihnen ein nicht abzuleugnendes Wirken und Walten unheiliger, übermenschlicher Kräfte da und dort entgegen, so deuteten sie auf den gewaltigen Kampf und Gegensatz zwischen den Mächten der Finsterniß und des Lichtes hin und warnten vor der Verwechslung dämonischer Erscheinungen und pneumatischer Manifestationen. Nahmen sie mit Unwillen die Spaltungen und Di-

vergenzen wahr, welche in die um Christus gebildeten frommen Gemeinschaften allerwärts hervorbrachen, so sprachen sie ihre Hoffnung und Zuversicht auf die sammelnde, einigende und allen Zwiespalt in Einheit auflösende Wirksamkeit des *πνεῦμα* aus. Handelte es sich um Aufzeigung dessen, was den Menschen ursprünglich bei seiner Erschaffung zum Menschen Gottes, zum bevorzugten Geschöpfe vor allen übrigen gemacht habe, so fanden sie dieß in der Anhauchung und Beseelung dieser Creatur durch das *πνεῦμα* Gottes. Schilderten sie die wesentliche Umbildung des inneren Lebens, wodurch es aus einem sinnlichen, sündhaften und von Gott abstrahirenden ein geistiges, geheiligtes und zu Gott hinstrebendes wurde, so bezeichneten sie dieselbe als eine Art von zweiter Schöpfung und Beseelung durch das *πνεῦμα*. Das *πνεῦμα* machte den Menschen zur neuen Creatur in Christo. Drang sich ihnen einerseits die Gewißheit auf, daß die übermächtig gewordene Richtung im Seelenleben, die nicht Gott, sondern die Welt und ihre Herrlichkeit als ihr Höchstes und Bestes will, den Geist mit dem Schicksale des Verderbens bedrohe, dem alles Fleischliche unterworfen ist, so stand es ihnen andererseits ebenso entschieden fest, daß durch das *πνεῦμα* im Innern des Christen ein christusartiger Kern des Lebens gebildet werde, der nicht nur unauflöslich im Tode, sondern auch einer höheren und unendlichen Entwicklung nach demselben fähig sey. Und stellte sich ihrem Streben und Wirken eine mächtige Opposition in der ungöttlichen Beschaffenheit und Tendenz der Welt entgegen, so faßten sie die Ueberwindung derselben und die Durchführung der Gottesidee vom Himmelreiche als die Hauptaufgabe der Weltgeschichte und des in sie eingetretenen *πνεῦμα* auf. Zurückschauend auf die Genesis des Menschen sahen sie alsdann die Genesis des Himmelreiches als eine Wiederholung jenes Actes an; was damals im Einzelnen geschah, sollte sich nun mit dem großen Gan-

gen. begeben; die Schöpfung des Menschen wurde im neuen Bundeszeitalter zur Menschheitserschöpfung; wie damals dem Körper des Individuums, so sollte jetzt dem an Christus als an das Haupt sich anschließenden Menschheitskörper durch die Einhauchung des *πνεύμα* die das Bild Gottes abspiegelnde Gestalt gegeben werden.

Das waren die Gedanken, die Gefühle, die Hoffnungen, welche die Apostel mit dem bedeutsamen Ausdrucke *πνεύμα* verbanden. Aus ihrer Zusammenfassung auch in unserem Bewußtseyn kann allein, wie schon bemerkt, das Dogma vom heiligen Geiste verstanden und weiter gebildet werden. Wie nothwendig eine solche Weiterbildung und neue wissenschaftliche Bearbeitung dieses Artikels sey, wird sich am deutlichsten ergeben, wenn wir einen, wenn auch nur flüchtigen Blick auf den Bildungsgang der biblischen Idee vom *πνεύμα ἁγίου* im theologischen Bewußtseyn werfen.

Bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte ist ein Schwanken in den Vorstellungen vom heiligen Geiste durchaus nicht zu verkennen. Vgl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. S. 1051. Als gewiß stellt sich heraus: 1) daß sie die Begriffe *πνεύμα* und *λόγος* nicht selten mit einander vermischten, was aus ihrer hellenischen Geistesbildung und Richtung herrührt und allein daraus zu erklären ist; denn in der Bibel liegt der Grund nicht dazu. Der neutestamentliche Begriff des *λόγος* hat durchaus etwas Ideelles und zeigt auf die Kategorie des Seyns hin, während das *πνεύμα* Gott von Seiten seines praktischen Verhältnisses zur Welt zeigt oder, wie J. Böhme sagt, das in Folge der Unfasslichkeit des göttlichen Willens hervorgehende Aushauchen desselben ist. Siehe die Stelle bei Twisten, Vorles. üb. d. Dogm. 2, S. 210. Anm. Oder: *λόγος* ist die formale, *πνεύμα* die materiale Gottesoffenbarung; sie verhalten sich ungefähr zu einander, wie Idee der Musik und musikalisches Talent. — Die Väter dachten sich 2)

das *πνεῦμα* als etwas Untergeordnetes, viele als durch den *λόγος* geschaffen. Diese Vorstellung bildete sich in der Irrlehre des Macedonius vollkommen aus. Es findet sich 3) bei keinem Kirchenvater der ersten Jahrhunderte, den Origenes ausgenommen, ein Versuch, den Begriff des *πνεῦμα* wissenschaftlich-theologisch zu fassen; sie bleiben alle bei der biblischen Vorstellung, daß er eine *ἀπόρροια* und dgl. sey, stehen. Origenes ist, so viel ich weiß, der einzige, der die Vorstellung zu dem Range des Begriffes zu erheben strebt. Seine Begriffsfassung hat unleugbar eben sowohl etwas echt Biblisches, als auch Scharfes und Präcises; er bezeichnete das *πνεῦμα ἅγιον* als die *ἐκζητασιμότητων*. Aber diese Begriffsbestimmung ist, abgesehen von dem Platonisirenden derselben, doch viel zu eng; sie läßt viel zu viel unergriffenen biblischen Ideenstoff übrig. Erst spät kam Athanasius zum Gefühle der Nothwendigkeit, das *πνεῦμα* Gott gleich zu setzen. Augustin suchte dieß durchzuführen, ohne jedoch die dabei entstehenden Schwierigkeiten, wie das Verhältniß des *πνεῦμα* zu der Persönlichkeit des Menschen und zu der Allgegenwart Gottes zu denken sey, sonderlich zu berücksichtigen oder aufzulösen. In der athanasisch-augustinischen Richtung wurde nun das Dogma vom Geiste Gottes lange Zeit fortgeführt, fast nur im Interesse der Trinitätslehre, und daher abstract und unlebendig. Indem man fast ausschließlich auf das Seyn des h. Geistes an sich und *quoad deum* reflectirte, ließ man ein Hauptmoment des Begriffes in der wissenschaftlichen Construction desselben mehr oder minder außer Acht, nämlich das Leben und Weben des Geistes in der Christenthumsgestaltung. Allerdings faßten die Mystiker den Geist mit Vorliebe von dieser Seite auf; aber so frisch und reich und tief auch ihre Gedanken darüber sind, so gewähren sie doch für eigentlich wissenschaftliche Begriffsstrenge wenig Ausbeute. Mit der Reformation trat eine Umlenkung in dem Entwicklungsgange des theo-

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 61

logischen Begriffes *πνεῦμα* unverkennbar hervor; aus der abstracten, einseitig speculativen Richtung biegt sich die Denkbewegung wieder zum praktisch-kirchlichen Gesichtspunkte herüber. Das Motiv dazu lag in der durch die Reformation kräftig angeregten Idee vom Einwohnen Gottes im Menschen. Diese Idee war in der katholischen Kirche zurückgebrängt gewesen; nicht das Individuum, sondern die Kirche kam als Inhaberin des *πνεῦμα* vorzugsweise in Betracht und Geltung. Es konnte nicht fehlen, daß die protestantische Auffassung der Geisteswirksamkeit, die das Individuum im Gegensatze zur Kirche accentuirte, ins Ueberschwengliche gerieth. Die Subjectivität wurde Alles, und alles Objective wurde vom Gutdünken des denkenden Ich abhängig. Daher concentrirte sich im vorigen Jahrhunderte das ganze Leben des Dogma's vom heiligen Geiste in dem Gedanken an einen sittlichen Einfluß auf das Gemüth; der heilige Geist wurde als Quelle der religiösen Begeisterung und als veredelnde Macht im Leben vor- und dargestellt; alles Andere, was von früherer Zeit her noch in diesem Dogma lag, war für die damalige Denkweise starr und todt; es sprach nicht an; es hatte für dieselbe keinen Sinn, keinen Werth. Selbst bei Herder schrumpfte der reiche Inhalt der biblischen Idee vom *πνεῦμα*, obgleich weniger als bei Andern, doch viel zu sehr zusammen. Aber so konnte es nicht bleiben. Der Einzelne ist als solcher doch etwas gar zu Einzelnes und Unbedeutendes; seine Bedeutung und Größe ist wesentlich durch das Zusammenseyn mit Andern bedingt. Daher ging schon von Kant, obwohl die subjective Denkbewegung in ihm culminirte, doch auch wieder ein reactionärer Impuls aus; er lenkte die Blicke wieder mehr der Weltgeschichte zu und lehrte demgemäß auch, den heiligen Geist als das gute Princip der Geschichte denken und betrachten. Hatten erst einmal Geschichte und Geschichtliches überhaupt sich wieder speculative Anerkennung erworben, so mußte

auch bald ein Besonderes und Außerordentliches in der Menschengeschichte, die Geschichte der Kirche und des Christenthums, wieder zu Ehre und Ansehen kommen. Auf diese Weise entstand der schleiermacherische Begriff des heiligen Geistes, daß er der christliche Gemeingeist sey. Diese Fassung des Begriffes abstrahirt augenscheinlich viel zu sehr von allen alttestamentlichen Momenten, als daß sie für eine erschöpfende Darstellung des Bibelbegriffes gelten könnte. Es konnte nicht unerwogen bleiben, daß auch im N. T. inhaltreiche Aussagen über das *πνεῦμα* niedergelegt seyen. Diese fassend und theilweise von ihnen gefaßt, bildete de Wette seine Bestimmung des Begriffes Geist. Mit Recht zwar wirft er den Theologen die Vernachlässigung der physischen Seite und Beziehung dieses Begriffes vor, mit Unrecht aber betont er selbst die vernachlässigte Seite desselben allzu stark, indem er im Geiste Gottes fast nichts als die Alles durchbringende Wirksamkeit Gottes oder eine Art Naturseele aufgefaßt wissen will. Neander bemüht sich, in seiner Fassung der einen wie der andern Seite und Beziehung des *πνεῦμα* gerecht zu werden, und stellt deswegen den Geist als eine schöpferische und als eine umbildende Kraft dar. Hier ist alttestamentlicher und neutestamentlicher Gedankenstoff mit einander verbunden. Aber ausreichend ist diese dichotomische Darstellung augenscheinlich nicht. Was Hase in der neuesten Ausgabe der Dogmatik in Hinsicht auf den fraglichen Begriff des Geistes geleistet hat, enthält viel Treffliches und Bedeutendes, bringt aber doch die Sache im Ganzen nicht viel weiter, da sein Begriff eigentlich nur eine Zusammenschmelzung des kantischen und des schleiermacherischen ist. Siehe Hase, Dogmat. 2. A. S. 432.

Hält man nun die theologischen Begriffe vom *πνεῦμα*, wie sie sich geschichtlich entwickelt und wissenschaftlich gebildet haben, mit dem ideellen Stoffe zusammen, der in der Bibel hinsichtlich dieses Begriffes vorliegt, so läßt sich

die Incongruenz dieses Stoffes und dieser Begriffe keinen Augenblick verkennen; die Bibel meint durchaus mit ihrem *πνεῦμα* theils weit mehr, theils etwas anderes, als was die Theologie unter diesem Titel in sich aufgenommen und begrifflich gestaltet hat. Die Theologie kann und darf sich daher mit den überlieferten und vorhandenen Begriffsbildungen des *πνεῦμα* nicht begnügen; sie muß sich vom Neuen in Absicht auf diese bedeutungsvolle Idee der Gesetzesarbeit unterziehen. Soll diese Arbeit gedeihlichen Erfolg haben und die Wissenschaft in dieser Beziehung wirklich weiter bringen, so muß sie zwei Fehler sorgsam vermeiden, welche sich die Theologie in den bisherigen Versuchen, den Begriff des *πνεῦμα* wissenschaftlich zu construiren, mehr oder minder hat zu Schulden kommen lassen; sie muß genauer unterscheiden und lebendiger zusammenfassen, als es bisher geschah.

Ein wahres Zusammenfassen und Einigen ist gar nicht eher möglich, als bis der Act des Scheidens und Besonders scharf und vollständig vollzogen worden ist; denn jede geistige, wie jede organische Einheit besteht nicht aus Massen, sondern aus Gliedern; diese müssen erst, ein jedes in seiner Art, sich gebildet und ihre Unterschiedlichkeit gegen einander bethätigt haben, ehe das einigende Band des Lebens sie zu einem Ganzen mit einander verknüpfen kann.

Die Unterschiede und verschiedenen Richtungen, die an dem allgemeinen Bibelgedanken *πνεῦμα* zunächst ins Auge zu fassen sind, dürften hauptsächlich folgende seyn: 1) in formaler Hinsicht: das negative und das positive Moment dieses Gedankens; 2) in materialer Hinsicht: a) Gott als Geist, b) Geist Gottes, c) göttlicher Geist, d) heiliger Geist. Bei dem Geiste, insofern er heiliger Geist ist, kommen in Betracht: α) sein Verhältniß zu Gott; β) zum *λόγος*; γ) zur Welt. Die Beziehung auf die Welt spaltet sich in zwei Beziehungen, wovon die eine auf die

Natur, die andere auf die Menschheit geht; in dieser letzten Hinsicht ist wieder zu unterscheiden das Verhältniß des h. Geistes zum großen Ganzen (Weltgeschichte, Gottesreich) und zum Individuum (Heiligung).

Bei Erörterung dieser Punkte kann die Theologie gar nicht umhin, sich auf Untersuchungen über Pantheismus, Idealismus u. dgl. einzulassen und hervorzuheben, worin alte Philosopheme, z. B. das von der Weltseele, sich der biblischen Idee vom *πνεῦμα* nähern und worin sie von dieser wesentlich geschieden bleiben u. dgl.

Als Hauptmomente, die in dem fertigen Dogma vom göttlichen Geiste vorhanden seyn und in einander greifen müssen, sind meines Erachtens folgende zu nennen: a) das theologische, b) das kosmische, c) das christologische (messianische), d) das kirchenhistorische (auf das *ἔργον Χριστοῦ* bezügliche), e) das anthropologische, f) das welt-historische.

Von diesen Momenten will ich schließlicly nur das eine, das theologische, näher in Erwägung ziehen, vorher aber in Hinsicht auf die übrigen ange deuteten Momente und Unterschiede einige flüchtige Bemerkungen machen.

1) Daß sich von dem biblischen Begriffe des *πνεῦμα ἁγίου* im alten Heidenthume nichts findet, hängt mit der Abwesenheit des Schöpfungsbegriffes in demselben genauer zusammen, als es vielleicht auf den ersten Anblick scheint. Allerdings kann man zwar sagen, es liege in dem allgemeinen Bibelgedanken *πνεῦμα* nicht bloß etwas Jüdisches, sondern auch etwas Hellenisches; aber es läßt sich auch nicht verkennen, daß die neutestamentliche Vorstellung vom *πνεῦμα ἁγίου* etwas über jenes wie über dieses bei Weitem Hinausgehendes und durchaus Neues an sich hat. Im jüdischen *πνεῦμα*-Begriffe ist das Vorwaltende die Herrlichkeitsbezeugung Gottes in der Geschichte; dem hellenischen *πνεῦμα*-Begriffe ist es vornemlich darum zu thun, das mächtige, aber dunkle Walten eines Göttlichen

in der Natur auszubringen. Beide, Juden und Griechen, erkennen im *πνεῦμα* Göttliches an; jene aber sehen etwas Uebermenschliches, diese, so zu sagen, etwas Untermenschliches darin; das *πνεῦμα*, obwohl göttlich, steht ihnen doch tiefer als der *νοῦς*. Beide, Juden und Griechen, fassen in der Wirksamkeit des *πνεῦμα* ein weltwärts gerichtetes Streben Gottes auf; im *πνεῦμα* tritt die Tendenz Gottes hervor, seine Kraft und Gottheit der Welt zuzuführen. Diese Tendenz spricht nun allerdings auch das christliche oder neutestamentliche *πνεῦμα* aus, aber auch noch eine andere, auf die es noch mehr Gewicht als auf diese legt; nämlich die Tendenz Gottes, sich (sibi) die Welt zuzuführen und sie sich genehm und seinem Wesen entsprechend zu machen. Das ist ein der heidnischen Weltanschauung ganz fremder und fernliegender Gedanke; sie hatten von dem „Geschaffenseyn der Welt zu Gott“ (Kol. 1, 16.) keine Ahnung.

2) In der auf die Welt bezüglichen Lebensthätigkeit des göttlichen *πνεῦμα* hat sich der heidnische Gedanke von den Götterzeugungen verklärt und zu seiner ethischen Reinheit und Bedeutung erhoben. Ein Zeugen Gottes im Sinne der Heiden kennt das Christenthum nicht, wohl aber hat das christlich-ethische Zeugen eine dem heidnisch-sinnlichen Zeugen verwandte Seite; das Zeugniß, welches Christus durch sein Leben, Lieben, Leiden und Sterben auf Erden für Gott im Himmel abgelegt hat, hat das christliche Gemeindeleben in der Welt erzeugt. So gibt sich das *πνεῦμα* vorzugsweise als das, was für Gott zeugt, und wodurch Gott sich bezeugt, kund.

3) Der moderne Begriff von übernatürlichen Dingen, übernatürlicher Welt u. dgl., ist mit dem biblischen *πνεῦμα*-Begriffe eng verbunden und hat sich aus demselben entwickelt; aber in der Bibel selbst spricht ihn das *πνεῦμα* als solches noch nicht mit Bestimmtheit aus. Der Gegensatz zwischen Geist und Materie tritt überhaupt in der

orientalischen Anschauungsweise der Welt nicht so scharf ausgeprägt hervor, wie in der unsrigen; der Orientalist stellt nicht sowohl das Stoffige und das rein Immaterielle einander gegenüber, als vielmehr das fertig Gestaltete und das unbegrenzte, unfirrite, mächtige Etwas, welches alles Gestaltete zu durchdringen und zu bewegen vermag. So ist es auch nur in gewisser Beziehung richtig, wenn wir mit dem biblischen *πνεῦμα*-Begriffe den Begriff Bewußtseyn genau verknüpfen. Das Bewußtseyn, das wir meinen, wenn wir das *πνεῦμα* als Bewußtseyn denken, ist ein Epimetheus, ein Product der Reflexion; das hingegen, welches die biblischen Schriftsteller ganz besonders im Auge haben, wenn sie durch *πνεῦμα* einen Zustand des Bewußtseyns ausdrücken wollen, ist ein Prometheus.

4) Unsere evangelische Dogmatik thut nicht recht, wenn sie den Artikel de spiritu sancto in einer gewissen Schweben zu halten sucht, weil sie daran verzweifelt, ihm eine wissenschaftliche Bestimmtheit und Denkbarkeit zu geben. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß es einerseits zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die Persönlichkeit des heiligen Geistes wissenschaftlich denkbar zu machen, und daß andererseits die Bibel nur indirecten Anlaß dazu gibt, indem die meisten Stellen, die darauf hinzuführen scheinen, genau betrachtet, bloße Personificationen enthalten; aber gewiß ist doch auch, daß die Schwierigkeit als solche kein triftiger Abhaltungsgrund ist, weiter vorzubringen, und daß, wenn auch die Bibel die Persönlichkeit des heiligen Geistes nicht geradezu lehrt, sie ihn doch als das dieselbe im Menschenleben Bewirkende erscheinen läßt. Es ist ein tiefes Wort, welches, wenn ich nicht irre, von Hamann herrührt: Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Hierbei ist dann ferner das bekannte: nihil est in effectu, quod non fuerit in causa — zu beherzigen und in Anwendung zu bringen. Vgl. Herber, sämmtl. Werke, z. Phil. u. Gesch. 9, S. 274 u. 275.

Wenden wir uns nunmehr zu der wichtigen Frage nach Gottes Geistigkeit und suchen wir über den theologischen Gehalt der Vorstellung, daß Gott seinem Wesen nach Geist sey, möglichst ins Klare zu kommen.

Die rationalistische Theologie des vorigen Jahrhunderts hat auf die johanneische Stelle: *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24.) ein sehr großes Gewicht gelegt und gemeint, diese Stelle als diejenige ansehen zu müssen, welche die reinste, wahrste und gehaltvollste Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens darbiere. Die bekannte Dissertation von Morus (de deo, spiritu etc. in seinen dissertt. Lps. 1787) empfahl diese Definition ganz besonders dem christlichen Religionsunterrichte, und in diesem, so wie in den Predigten, hat sie noch immer eine Geltung und Bedeutung, die ihr, so wie sie gewöhnlich beschaffen ist und genommen wird, durchaus nicht zukommt. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Indianer in Nordamerika, wenn sie zu dem großen Geiste beten, etwas Gescheiteres und Lebendigeres dabei denken, als manche unserer Kanzelredner und Religionslehrbüchermacher, wenn sie mit großem Pathos Gott einen Geist nennen. Wie viele Theologen haben sich über den berühmten Ausspruch Tertullian's: *quis negabit, deum corpus esse?* (adv. Prax. c. 7.) lustig gemacht und sich im Stillen oder laut gefreut, daß sie vom Wesen Gottes nicht so alberne Vorstellungen hätten, wie jener alte Kirchenvater. Der Gottesbegriff desselben ist aber nachgewiesenermaßen bei Weitem so roh nicht, als er scheint; — vgl. Reander, Kirchengeschichte 1, S. 965. und hierzu Plotin. enn. 2, 4.; Cic. N. D. 1, 18. — während der Gottesbegriff jener sich für klüger haltenden rationalistischen Theologen viel vornehmer und besser scheint, als er wirklich ist. Gesezt auch, was gar nicht der Fall ist, Tertullian habe wirklich sagen wollen, Gott sey ein Körper, so wäre das durchaus keine unstatthafte Aussage, als die rationalistische, er sey ein Geist; diese steht mit jener, ge-

nau erwogen, auf einer und derselben Stufe und hat nicht die mindeste Ursache, sich für etwas absolut Besseres zu halten. Wenn Theologen oder Laien meinen, in dem Lehrsatze, Gott sey ein Geist, Wunder welche transcendente und dem Wesen Gottes ganz adäquate Bestimmung gefaßt zu haben, so übersehen sie dabei ganz und gar das physische oder creatürliche Moment im gewöhnlichen Begriffe des Geistes; sie bedenken nicht, daß das, was wir gewöhnlich Geist nennen, gerade so ein creatürliches Etwas wie der Körper ist. Es ist ein großer Irrthum, wenn man meint, jene Stelle bei Johannes, wie sie gewöhnlich genommen wird, enthalte und verschaffe einen befriedigenden Aufschluß über Gottes Natur und Wesen, so daß wir nun vollkommen und erschöpfend dadurch wüßten, was Gott an sich sey. Wenn es in jener Stelle hieße: Gott ist Licht! — so würde wohl Niemandem einfallen, dieß für eine die Beschaffenheit Gottes wirklich und ganz ausdrückende Definition zu halten; man würde allgemein diese Bezeichnung bloß als eine bildliche oder uneigentliche nehmen. Augenscheinlich ist aber der Ausdruck Geist in jener rationalistischen Ansicht von Gott ebenso uneigentlich seiner Natur nach, als der Ausdruck Licht; d. h. er bezeichnet ebenso gut wie dieser ein bestimmtes, individuelles und endliches Etwas oder ein solches Wesen, welches nur dadurch ist, daß es an andern, nicht so seyenden Dingen seine Schranke und seinen Gegensatz hat. Denn daß man die Vorstellung unendlicher Kraft und endlosen Daseyns mit dem Gedanken Geist verbindet, erhebt diesen offenbar nicht ohne Weiteres in die Sphäre der wahren Unendlichkeit. Wahre Unendlichkeit kommt keinem Dinge zu, welches, wie der Geist im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, ein Gegenüber hat; dieser Geist ist, was er ist, nur, indem er sein Gegenüber, das Körperliche, negirt und von demselben negirt wird.

Die alte Kirche wußte das recht gut, daß die Dinge: Licht, Kraft, Geist, Vernunft u. s. w. Gottes Geschöpfe und mithin keine wahren logischen Aequivalente für sein Wesen seyen, weshalb sie denn auch den Gedanken, daß kein menschlicher Begriff den Begriff Gottes ganz erfassen und aussprechen könne, oft und nachdrücklich hervorhob. Vgl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. S. 926. und die starken Stellen bei Dionys. Areop., welche Engelhardt in seiner Schrift über ihn I, S. 169. anführt, und bei Scot. Erig. de div. nat. I, 39. 65. Auch die orthodoxen Dogmatiker unserer evangelischen Kirche, Gerhard, Quenstädt u. a. m., verkannten das nur Approximative in dem Ausdrücke, daß Gott Geist sey, keineswegs. Mit Bestimmtheit erklärte sich in unsern Zeiten unter Andern Fichte gegen die Ueberschätzung dieser Aussage. „Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloß als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen triftigen Sinn; derselbe Satz als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz ist ganz unbrauchbar.“ Siehe die Stelle bei Twisten, Vorles. über d. Dogm. 2, S. 14. Anm. Vgl. Eschenmayer, Einleit. z. Nat. u. Gesch. S. 20; Fries, Krit. der Vern. 2, S. 265. u. a. m.

Eine bessere Auffassung und Entwicklung, als in der Vulgäreregetik und Vulgärtheologie ist jenem Aussprache des Herrn über Gottes Geistigkeit von Baumgarten-Crusius in der biblischen Theologie S. 201. und von Rijsch im Systeme der christlichen Lehre, 3. A. S. 127. zu Theil geworden. — Es würde eben kein sonderlicher Beweis seiner Meisterschaft im Lehren gewesen seyn, wenn Jesus dem samaritanischen Weibe am Brunnen (Joh. 4, 7.) in den paar Worten: *αὐτὸς ὁ θεός* — eine speculative Erkenntniß Gottes hätte beibringen wollen. Ein solcher Sinn und Zweck ist bei diesen Worten, als sie Jesus sprach, zunächst durchaus nicht anzunehmen; sie müssen zunächst ganz einfach und mehr von der negativen Seite

aufgefaßt werden. Ihre einfachste und natürlichste Deutung geht aus der Bibel selbst hervor, nämlich aus den Stellen: Ps. 139, 7. und 1 Kön. 8, 27. Indem Jesus gegen die Samariterin Gott einen Geist nennt, will er ihr zunächst nur ihre rohen Vorstellungen von seinem Wesen nehmen und ihr das Uneingeschränkte, Freie, überall Kräftige seiner Existenz bemerklich machen; wie die Luft, so weht überall Gottes Hand uns an; es gehört nur die rechte Innigkeit und Erhabenheit des Gemüths dazu, um diesen lebendigen Gottesgeist überall zu empfinden. Daß in der Forderung, man müsse Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, eine Polemik gegen sinnlichen Cultus und dergleichen liege, ist eine durchaus verkehrte und schiefe Ansicht. Das Anbeten im Geiste und in der Wahrheit hat mit der Bitte: geheiligt werde dein Name! — im Grunde denselben Sinn und Gehalt; es zielt auf die Tiefe, Fülle, Innigkeit und Lauterkeit der Andacht hin, — einer Andacht, die nicht bloß an Gott denkt, wie man an einen Abwesenden denkt, sondern die von dem Gefühle seiner Gegenwart lebendig berührt und durchdrungen wird.

Wenn dieß aber auch der nächste Sinn jener Worte bei Johannes ist, so ist damit keineswegs gesagt, daß hierin der ganze Gehalt, die ganze Bedeutung derselben erfaßt und begriffen worden sey. Nicht bloß die Samariterin am Brunnen, auch die Theologie in der Weltgeschichte hat dieses Wort des Herrn gehört, und die Theologie hat von jeher mehr darin gefunden und vernommen, als jenes Weib darin zu vernehmen im Stande war. Mit Unrecht ist daher noch neuerdings von Hase in seiner Dogmatik S. 152. die theologische Seite und Bedeutsamkeit dieses Wortes verkannt worden. Welche Reime die Theologie dieser Stelle zu entnehmen und auf welche Weise sie dieselben zu entwickeln und auszubilden habe, — dieß zu erörtern gehört nicht hierher; nur so viel will ich in dieser Beziehung hier noch bemerken, daß die Theo-

logie viel besser thut und viel biblischer denkt, wenn sie das Geist-Seyn Gottes nicht wie früher für gleichbedeutend nimmt mit höchster Vernünftigkeit und Intelligenz, sondern es so ansieht, als sey es ohngefähr so viel wie absolute Energie. Ich weiß recht gut, wie nachdrücklich Hegel vor dem Fehler Herder's warnt, Gott in der Kategorie der Kraft vorzustellen, Encycl. S. 143.; ich hoffe es aber auch noch zu erleben, daß es allgemein anerkannt wird, wie einseitig und ungenügend er ganz besonders den Begriff Kraft gefaßt hat, indem er ihn bloß vom physischen Gesichtspunkte aus faßt und bestimmt. Wenn die Theologie Gott als Geist denken lehrt, so kann sie damit, will sie anders ihren Lehrsatz biblisch begründen, wohl nichts Anderes meinen, als ein freiestes, bewußtestes, ewiges in sich und durch sich Lebendigseyn, das aus den unendlichen Tiefen seiner Einheit und Persönlichkeit Belebungs- und Beseelungskräfte auf unendliche Weise durch die Welt verbreitet.

2.

Erklärung der Erzählung Matth. XXI, 28—32.

nach der von Bachmann aufgenommenen Lesart
ὁ ὕψιστος B. 31.

Von

Alex. Schweizer,
Professor in Zürich.

Unter den Commentatoren des Evangeliums nach Matthäus scheint als ausgemacht angesehen zu werden, daß die nur in diesem Evangelium gegebene Erzählung XXI,

28—32. aus der recipirten Lesart δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ B. 31. erklärt werden müsse, indem die Lesart δ $\theta\omicron\rho\tau\epsilon\omicron\varsigma$ jedenfalls sinnlos sey, so daß de Wette in seiner „kurzen Erklärung des Matthäus“ sich wundert, wie Lachmann eine so sinnlose Lesart aufnehmen möge. Lachmann selbst äußert sich so darüber, daß man leicht erkennt, auch er halte sich nur um der äußern Autoritäten willen für verpflichtet, seinen überall befolgten Grundsätzen gemäß eine Lesart herzustellen, die nicht Vieles dem Sinne nach für sich habe. Wirklich hat man sich die viel leichtere Lesart δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, nachdem sie einmal vorgefunden war, durch mehr als tausend Jahre ohne viele Prüfung gefallen lassen, obgleich dabei etwas Schiefes in der ganzen Erzählung wohl immer gefühlt, in neuerer Zeit auch ausdrücklich anerkannt worden ist. Wenn nun ein Vertheidiger des für sinnlos geltenden δ $\theta\omicron\rho\tau\epsilon\omicron\varsigma$ auftritt, so könnte er höchstens erwarten, als unwillkommener Darbringer einer Curiosität abgewiesen zu werden, sofern er nicht etwa jenes Schiefe aus der Parabel zu entfernen und die Quelle desselben ganz und gar nur in der Lesart δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ aufzuzeigen unternähme; denn ein Versuch wäre kaum des Lesens werth, wenn er etwa nur zu zeigen suchte, die im Texte von Jesu angefragten Synedristen hätten absichtlich verkehrte Antwort ertheilt, was Lachmann als das einzige allenfalls bei seiner Lesart Denkbare anzudeuten scheint.

Als Jesus die Anfrage der Synedristen, woher er seine Vollmacht habe, durch die Gegenfrage zurückgewiesen, woher denn Johannes der Täufer seine Vollmacht gehabt, trug er ihnen ein Gleichniß vor: „Es hatte ein Mensch zwei Söhne ($\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\alpha$), und zum ersten ($\tau\omega$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega$) hintretend, sagte er: mein Sohn, gehe hin, arbeite heute in meinem Weinberge. Er aber antwortete und sprach: Ich will nicht, später aber bereuete er und ging hin ($\theta\omicron\rho\tau\omicron\upsilon\omicron\delta\epsilon$ $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\epsilon\lambda\eta\theta\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\eta\lambda\theta\iota\varsigma$). Und zum andern hintretend (Griesbach liest $\tau\omega$ $\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$, da $\tau\omega$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ eine Cor-

rectur scheint), sagte er ebenso. Er aber antwortete und sprach: Ja, Herr (εὐὼ, κύριε, entweder $\alpha\alpha\alpha\alpha$ oder sc. ἐπαύλομαι oder ἀπέχομαι), und ging nicht hin. — Welcher (als für νότος) aus den Zweien hat den Willen des Vaters gethan? Sie sagen ihm: — —” Hier gibt nun die Recepta ὁ πρώτος und das Richtige dieser Antwort scheint so ausgemacht, daß die entgegenstehende Lesart ὁ δεύτερος als sinnlos abgewiesen ist und nur haltbar schiene, wenn man den Codd. beiträte, welche bei diesem ὁ δεύτερος dann auch die obigen Antworten beider Söhne in umgekehrte Ordnung stellen. Logisch muß ja ausgemacht seyn, der Sohn, welcher wenigstens nachher hinging, der hat den Willen des Vaters gethan, also bei der obigen Reihenfolge beider Antworten ὁ πρώτος; stellt man aber die Antworten um, dann ὁ δεύτερος, im Sinne von ὁ δεύτερος. So könnte, wenn die Codd. in jener Reihenfolge der Söhne schwankten, durch Unachtsamkeit das ὁ δεύτερος der einen mit der Reihenfolge, wie sie in den andern Codd. war, zusammengeworfen seyn; dieß die auch von Ruinöl ausgesprochene, gewöhnliche Meinung, welche nicht minder unsicher ist, als die oben berührte, die Urheber dieser Lesart hätten gedacht, daß die Synedristen als verkehrte Leute auch absichtlich verkehrt geantwortet haben müßten, wofür man sich auf B. 27. beruft, wo sie aber nicht verkehrt, sondern ausweichend oder gar nicht antworten. Beides ist nicht durchaus unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich. Auf sicherern Grund und Boden glaubte man zu kommen bei Beurtheilung der ungleich sich findenden Reihenfolge der Antwort der Söhne; denn Griesbach, Tischhausen, Frißsche und de Wette finden die recipirte Reihenfolge darum nothwendig, „weil, wenn der erste Sohn zugesagt hätte, der Vater nicht auch noch zum zweiten gegangen wäre.“ — Aber woher wissen wir denn, daß der Vater nur Einen in den Weinberg haben wollte? Es zeigt sich ja aus der Anwendung

dann vielmehr das Gegentheil, daß der Vater beide Söhne hin haben will, also den zweiten gar nicht etwa nur darum, weil der erste sich geweigert hat. Johannes der Täufer forderte ja Alle zur Buße auf, ja sogar Alle gleichzeitig, nicht einmal die Einen wenigstens früher, als die Andern. Jener vermeintliche Grund für die recipirte Aufeinanderfolge der Antworten B. 29. und. 30. muß sich also darauf zurückziehen, es scheine für das ästhetische Gefühl natürlicher, den in der Parabel zuerst zu stellen, welcher nein sagte, dann aber doch hinging. So weit gilt uns dieser Grund, aber nicht weiter; denn in der Sache selbst ist völlig gleichgültig, welcher Sohn zuerst angeführt sey; daß also die umstellende Lesart die ganze Parabel verderbe, kann man Griesbach nicht glauben, wiewohl de Wette und Frisshche aus dem nun beleuchteten Grunde ihm beistimmen. Der Sprechende kann eben nicht beide auf einmal nennen, da sie ungleich antworten, die Priorität des Einladens aber ist an sich ganz gleichgültig, daher denn statt der zweiten Aufforderung ohne alle Rücksicht auf das, was der erste Sohn erwidert hat, nur *ἄλλωτος* stehen kann. Die umstellende Lesart des Cod. Vatic. wäre also an sich wohl möglich, dennoch wäre es kaum der Mühe werth, etwa für diese zu entscheiden und Gründe aufzusuchen; die Erzählung bliebe sich ganz gleich, für ihren innern reinen Verlauf wäre nichts gewonnen. Das kritische Gefühl wird auch nicht umhin können, die Reihenfolge, wie sie im gewöhnlichen Texte steht, natürlicher zu finden, so wie auch die äußern Autoritäten für dieselbe entscheiden. Damit scheint nun zugleich *ὁ πᾶτος* angenommen zu seyn.

Aber was will denn die von Lachmann aufgenommene Lesart *ὁ ἄλλωτος* ohne Umstellung jener Antwortverse, gemäß dem Cod. Cantabrig. und einigen alten Uebersetzungen und Kirchenvätern? Es findet sich nun hier zwar die Varians *ὁ ἄλλωτος*, keineswegs aber wieder

wie oben für $\xi\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ jenes $\delta\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$, denn dieses freilich wäre absolut widersinnig, da man unmöglich eine absichtlich verkehrte Antwort der Synedristen vor allem Volke auch nur einen Augenblick für zulässig halten kann. Es scheint also, diejenigen, welche $\delta\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ vortrugen, können es eben nicht für gleichbedeutend mit $\delta\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ genommen haben; wer aber dieses that, der mußte freilich entweder jene Antworten der Söhne umstellen oder geradezu sein $\upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ in $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ corrigiren.

Bevor jedoch nachgewiesen würde, wie aus einem ursprünglichen $\upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ die abweichenden Lesarten entstanden seyn mögen, was erst dann ersprießlich seyn kann, wenn vorher dem $\upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ Zutrauen erworben seyn wird, ist nachzusehen, wie denn aus dem einstweilen als echt geltenden $\delta\ \pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ die abweichenden Lesarten sollen entstanden seyn. Frißsche in seinem Commentare zu Matthäus sagt S. 641., „es sey offenbar, daß die der gewöhnlichen entgegenstehende Reihenfolge der antwortenden Söhne nicht von Matthäus herrühre, es frage sich also nur, was die Abschreiber zu dieser Aenderung habe bewegen können. Scharfsinnig habe Griesbach vermuthet, weil in der Anwendung B. 32. die Synedristen, welche dem zweiten Sohne des gewöhnlichen Textes entsprechen, dann doch den ersten Platz haben, den zweiten aber die Zöllner, so sey dem gemäß auch das Gleichniß selbst zu recht gelegt worden. Ferner hätten wahrscheinlich einige Abschreiber unpassend gefunden, daß so verkehrte Menschen (B. 27.) hier richtig antworten sollten $\delta\ \pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$, daher sey $\delta\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ dafür hincorrigirt worden, wodurch dann wieder Andere veranlaßt worden wären, die Antworten der Söhne umzustellen.“ Daß diese beiden Vermuthungen sehr unzuverlässig sind, hat auch Frißsche ausgesprochen. In der That, was die erste betrifft, so ruht sie auf ungenauer Voraussetzung; denn in der Anwendung B. 31. und 32. ist sowohl vor, als nach den Synedristen, die dem

zweiten Sohne entsprechen, von den Zöllnern als dem Gegenbilde des ersten Sohnes die Rede, also keine so unterschiedene Reihenfolge beobachtet, daß von da her Veranlassung würde, die Parabel anders zu ordnen. Die zweite Vermuthung vollends setzt sehr unverständige und inconsequente Abschreiber voraus; unverständige, denn wer könnte auch nur für den ersten Augenblick im Widerspruche mit einem vorliegenden Berichte sich einbilden, die Synedristen hätten vor allem Volke gewagt, eine so kinderleichte Frage sinnlos verkehrt zu beantworten, und wer wird auf solche nicht Stich haltende Einbildung hin sich anmaßen, eine evangelische Erzählung zu verschlimmbessern; inconsequente, freilich zu unserm Heile, denn glücklicher Weise haben diese Abschreiber an allen andern Stellen, wo Pharisäer und dergleichen verkehrte Leute dem Herrn antworten müssen, den Kanon vergessen, daß man zu Ruß und Frommen der Kirche eine verkehrte Antwort hinschreiben müsse. Zu allem dem würde auch Jesus auf solche Antwort hin nicht einfach so fortfahren, wie wenn er die gesunde Antwort empfangen hätte. Diesen unzuverlässigen Vermuthungen gegenüber fährt Frischke nun fort: „Biel sicherer sey es, in solcher Sache historischen Spuren nachzugehen, als bloßen Conjecturen. Daher suche er mit Matthäi die Quelle der ganzen Corruption in der unter den ältern Christen üblich gewesenen Deutung, daß der gehorchende Sohn die Heiden, der andere die Juden bezeichne. Da nun den Heiden das Christenthum keineswegs vor den Juden angeboten war, so habe man die von Jesu gegebene Reihenfolge der Söhne umgekehrt (und dann δ ἄρατος lesen müssen). Hingegen die ohne Umstellung dennoch ἄρατος gebende Lesart des Cod. Cantabrig., da sie aus bloßer Verwirrung entstanden sey, könne genetisch nicht weiter erklärt werden wollen.“ — Daß die Umstellung eine bloße Correctur sey, ist schwerlich zu leugnen, ob sie aber auf die eben citirte Weise entstanden

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 62

den seyn könne, muß aus folgendem Grunde bezweifelt werden. Allerdings war die Deutung der Parabel auf Juden und Heiden sehr verbreitet, aber viel wahrscheinlicher ist es, daß sie mit eine Folge der aus andern Gründen hier und da aufgekommenen umstellenden Lesart, als hingegen deren Ursache gewesen ist. Daß die Parabel wider Jesu eigne, beigelegte Deutung auf jene Weise gedeutet oder vielmehr angewendet wurde, kann seinen Grund nur in praktischen Interessen der damaligen kirchlichen Verhältnisse haben; denn wie wollte man die Parabel und ihre beigelegte Deutung unmittelbar fruchtbar machen, seit die Kirche vom Gegensatze der Pharisäer und Zöllner gar nicht mehr berührt war? Wie heut zu Tage noch die homiletische Praxis, so waren damals sowohl Homilisten, als andere, ohne Ausnahme auch immer auf Praktisches mit hingerichtete, Ausleger genöthigt, die Parabel über ihren nähern, eigentlichen Sinn hinaus anzuwenden. So allein begreift sich eine der Deutung Jesu entgegenstehende, damals verbreitete Anwendung auf Juden und Heiden, die niemals bloß aus dem Umstande herkommen konnte, daß einige Codd. den zweiten Sohn vor den ersten stellten. War hingegen aus praktischem Interesse, was bloße Anwendung seyn sollte, hier und da als die wirkliche Deutung der Parabel angesehen (die wahre findet sich indeß auch bei Tertullian), so lag eine corrigirende Umstellung der beiden Söhne sehr nahe, — denn nicht die Heiden, sondern die Juden waren ja zuerst ins Gottesreich eingeladen, — und mußte nun hinwieder jene praktische Deutung mit stützen helfen. Was also Fritzsche als Ursache der Umstellung nennt, ist weit leichter als eine Folge derselben zu begreifen, und die „historische Spur“ gibt eben nichts weiter als einen wahrscheinlichen Zusammenhang der Umstellung mit der falschen Deutung, spricht aber nicht für die Art, wie Fritzsche das Causalitätsverhältniß auffaßt. Ebenso wenig kann es befriedigen,

wenn man verzweifeln muß, die Lesart nicht unbedeutender Autoritäten, wie des Cod. Cantabrig., irgend anders begreifen zu können, als eben aus unbegreiflicher Verwirrung.

War also die gewöhnliche Lesart die ursprüngliche, so ist, genau betrachtet, durch die bisherigen Versuche immer noch nichts zur Lösung der Frage gethan, wie denn eigentlich so abweichende Lesarten daraus haben entstehen können.

Den Schlüssel, hinter den wahren Sachverhalt zu kommen und damit zugleich die ganze Erzählung des Schiefen, welches ihr bei der gewöhnlichen Lesart anklebt, zu entledigen, scheint Schleitermacher mit richtiger Ahnung zu bezeichnen, wiewohl er selbst keinen Gebrauch davon gemacht hat. In seinen Vorlesungen über das Matthäusevangelium äußerte er die Vermuthung, dieses ὄρατος, welches er übrigens mit und ohne Umstellung der antwortenden Söhne auch für unecht hielt, sey vielleicht aus dem vorhergehenden ὄρατος δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθε entstanden, womit er wahrscheinlich einen lapsus oculi meinte, so wie Ruinöl die umstellende Lesart aus solchem lapsus ableitet, da beide betreffende Sätze auf dieselbe Weise mit ὁ δὲ ἀποκριθεὶς anfangen. In einem Zusammenhange dieser beiden, ὄρατος und ὄρατος, nur freilich nicht in der so gedachten Art des Zusammenhangs, ist ohne Zweifel der Schlüssel zu suchen.

Ist wohl die Lesart ὁ ὄρατος ohne Umstellung der Söhne, also die Lesart, welche Lachmann als die äußerlich am meisten beglaubigte aufgenommen hat, wirklich zum voraus so sinnlos, daß weiter kein Nachdenken auf ihre Auslegung zu richten wäre? Sie ist doch eben von Einigen ertragen, wohl auch etwas dabei gedacht worden, und schwerlich nur jenes Allerungenügendste, daß die Synedristen völlig verkehrt hätten antworten wollen. Wenn aber eine Erklärung gefunden wird, so kann es

natürlich keine ganz leichte seyn; denn sonst wären abweichende Lesarten nicht entstanden. Schon oben hat sich gezeigt, daß die Reihenfolge der Söhne an und für sich gleichgültig ist, Sache bloßer Schicklichkeit oder rednerischer Zweckmäßigkeit (daher δ $\epsilon\rho\sigma\omicron\varsigma$ nicht δ $\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\omicron\varsigma$). Uebersteht man dieses und hält diese Priorität für ein wesentliches Stück, indem man etwa an den Vorzug des Ältern vor dem jüngern Sohne denkt oder meint, der zweite sey nur darum auch aufgefordert, weil der erste nicht zu gehorchen schien, so muß freilich auf Jesu Frage an die Synedristen, welcher von beiden Söhnen den Willen des Vaters gethan habe, der Sohn, welcher allein als der gehorchende geantwortet werden konnte, auf eine Weise genannt werden, welche die Reihenfolge hervorhebt, also δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, der erste, von welchem zuerst die Rede oder welcher zuerst aufgefordert war. Daß dieser Sohn in der Antwort bezeichnet werden mußte, versteht sich von selbst; kein Eoder wäre unverändert ertragen worden, wenn er den andern Sohn hier gebracht hätte. Aber derselbe Sohn konnte eben auf verschiedene Art bezeichnet werden, allerdings auch mit δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, wie er ja in der Parabel schon genannt war, aber gewiß auch mit andern in der Parabel ihm beigelegten Merkmalen. Die einfachste, aber auch oberflächlichste Art, ihn zu bezeichnen, wäre δ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, und es bliebe unbegreiflich, wie, wenn dieses echt war, andere Lesarten von so merkwürdiger Art haben entstehen können. Derselbe Sohn konnte aber auch auf entferntere, bloß andeutende Weise bezeichnet werden, um so leichter, je weniger ein Mißverständnis in so kinderleichter Antwort auch nur möglich war. Es fragt sich nun, welche Art, die nothwendige Antwort zu geben, aus der ganzen Situation der Erzählung erwartet werden muß. Waren die Synedristen in einer Lage, in welcher man die einfachste und natürlichste Antwortform zu wählen pflegt, oder waren sie in der Lage, auf mehr entfernte Weise zu ant-

worten? Offenbar ist psychologisch das Letztere von ihnen zu erwarten; denn die Frage war theils so kinderleicht, so katechistrend, daß sie sich fast schämen mußten, vor dem Volke auf diese Frage überhaupt zu antworten, theils aber wußten sie sehr gut, daß die Frage vorgelegt war, um sie irgendwie zu fangen und in Verlegenheit zu ziehen. In jedem dieser Fälle aber, folglich noch mehr, wo beide zusammentreffen, pflegt man auf entferntere, bloß andeutende Weise zu bezeichnen, was man eben bezeichnen muß, theils damit man nicht wie ein Kind sagen muß, was sich von selbst versteht, theils damit der Gegner uns weniger leicht fange, als wenn man ihm das gerade erwartete Wort bringt, welches er benutzen will. Kurz, für unsere Erzählung dürfte man gleichsam a priori fordern, daß diese Synedristen den Sohn, welchen sie nennen müssen, bloß entfernter, andeutend, zögernd nennen. — Wie sollen sie es nun anstellen, um den *πρῶτος*, ohne ihn zu nennen, doch zu bezeichnen? Die Wahl war nicht groß; denn Jesus hatte ihn nur mit zwei Merkmalen charakterisirt, indem er ihn antworten ließ: *οὐ θέλω*, und beifügte: *ὑστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπήλθε*. Von diesen beiden Merkmalen bezeichnet nur das letztere den Sohn als einen gehorsamen; die einzig mögliche Art, von hier aus zu antworten, war also: *ὁ ὑστερος ἀπελθὼν*; denn *οὐ θέλω* mit darauf zurückdeutendem *μεταμεληθεὶς* wäre nur für eine recht ausführliche Antwort mit brauchbar, unsere Leute haben aber entgegengesetzte Tendenz. Stände diese Antwort hier, also den Willen des Vaters gethan habe *ὁ ὑστερος ἀπελθὼν*, so wäre unstreitig Alles leicht und vortrefflich in der Ordnung, so vortrefflich, daß nun von hier aus ebenso wenig wie von *ὁ πρῶτος* aus das Entstehen nachhelfender Varianten begreiflich wäre; die Antwort wäre nicht nur richtig, sondern auch in der besten Form, welche überhaupt gegeben werden konnte; *ἀπελθὼν* enthielte das *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς* und *ὑστερος* würde sehr

richtig in sich schließen, der sey der gehorsame Sohn, obgleich er zuerst nein gesagt und erst später sich besser besonnen habe. Oder müßte es etwa heißen δ ὄρσος $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$? Winer, Gramm. S. 58, 2. zeigt, wie oft auch im N. L. das Adjectiv für den Adverbialbegriff stehe, Apg. 28, 13.: „ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\iota$ ἦλθομεν, wir kamen am zweiten Tage“, wo auch keine Vergleichung mit früher oder später kommenden Personen ist und etwa darum das Adjectiv stehen würde, sondern mit einer andern Zeit.

Nun steht aber bloß δ ὄρσος ohne beigefügtes $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$, und es fragt sich, ob hierin ein zwingender Grund liege, die ganze Auffassung, welche bisher vollständig paßte und, wie sich zeigen wird, die Erzählung von dem befreit, was man ihre Schiefheit genannt hat, wieder aufzugeben. Wir erwarten ja vielmehr keine ganz leichte Lesart; woher sonst die Varianten, welche so viel Absichtlichkeit, bewußtes Zuhülfekommen verrathen? Allerdings ist das bloße δ ὄρσος für gewöhnlichen Styl wohl zu hart, aber psychologisch erwarten wir ja eine ungerne sich gebende, zögernde, nur andeutende Antwort von den Synedristen und können noch zulässig finden, was in anderer Situation unzulässig wäre. Zunächst kann zwar die Parabel Matth. 20, 1—16. verglichen werden, wo von den Arbeitern, welche zu verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg abgehen, auch überall zu $\text{οἱ πρῶτοι, οἱ ἔσχατοι}$ aus dem Zusammenhange $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ gerade wie in unserem Verse $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ hinzugedacht werden muß, und ähnlich unserm δ ὄρσος steht dort B. 9. $\text{οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν}$. In dieser Parabel ist diese kurze Ausdrucksweise ohne alle Schwierigkeit, also auch ohne Erleichterung suchende Varianten; denn es ist kein Unterschied zwischen in den Weinberg Gehenden und nicht Gehenden, sondern nur zwischen dem Früher und Später des Hingehens, so daß $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ leicht zu diesen adjectivischen Adverbialbegriffen hinzugedacht wird. Mit Unrecht

hat sich also Paulus in seinem Commentare auf diese Stellen als auf reine und völlige Parallelstellen berufen. Vielmehr liegt in der unsrigen eine Härte, die dort nicht ist, nämlich, daß das einem Nichtgehen entgegengesetzte Gehen nicht ausdrücklich hinzugesetzt wird, woraus dann eben das Mißverständniß entstehen konnte, δ ὄψοπος sey gleich δ δεύροπος. Jesus hatte gefragt, welcher von den Söhnen den Willen des Vaters gethan, ob der, welcher anfangs nein sagte, später aber hinging, oder der, welcher sogleich ja sagte, dann aber nicht hinging. Sie erwidern: δ ὄψοπος, und dazu konnte an sich grammatisch nur ἀπελθὼν entweder mit οὐκ oder mit ὄψοπος gezogen werden, da aber für den einfachen Zusammenhang das erstere logisch unmöglich, also hierüber kein Mißverständniß denkbar ist, so lassen sie den Ergänzungs-begriff weg. Für eine zögernde, ungeru gegebene Antwort scheint also δ ὄψοπος zu genügen, denn das unmittelbar vorhergehende letzte Verbum in Jesu Frage war ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, worin eben ἀπελθεῖν von selbst enthalten ist; der Begriff ἀπέρχεσθαι dominirt also bis in den Moment des Antwortens hinein, und es ist nichts zu dem von selbst daseyenden δ ἀπελθὼν auszusagen, ob δ οὐκ oder δ ὄψοπος (ἀπελθὼν), so daß die Wiederholung des Verbum von den Synedristen unterlassen werden konnte. Dieß ist eben die anzuerkennende Härte, eine vielleicht absichtliche Zweideutigkeit der Antwort, in sprachlicher Hinsicht für gewöhnliche Verhältnisse kaum erträglich, unserer Textesituation aber gar nicht unangemessen.

Die Härte des unvollständigen Gedankens muß eben auch psychologisch begriffen werden; dieß ist die Zumuthung, welche Keinem erlassen werden kann. Aber was ist nun mit dieser ganzen Erklärung und Rettung des δ ὄψοπος und der gewöhnlichen Reihenfolge der Söhne gewonnen? Für homiletische Benutzung allerdings so viel als nichts, so daß wer nur auf praktische sieht, wahrscheinlich

lieber bei der Correctur $\delta \pi\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ bleiben will, als eine Lesart herstellen, welche schon den Uebersetzer genirt. Aber kritisch und exegetisch wird gewonnen, sowohl daß rein eitle Hypothesen über die Art, wie aus einem ursprünglichen $\delta \pi\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ die absichtsvollen Varianten entstanden seyn sollen, ohne Verlegenheit endlich aufgegeben werden, als auch, was weit wichtiger ist, daß die ganze Erzählung nun, ohne schief zu werden, ihren richtigen Verlauf wieder erlangt.

Denn was jenes betrifft, so läßt sich aus dem von Lachmann hergestellten $\delta \theta\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ die Entstehung abweichender Lesarten nun ebenso einfach und natürlich begreifen, als es von $\delta \pi\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ aus nur künstlich und mit Hilfe unwahrscheinlicher Voraussetzungen möglich war. Antworteten die Synedristen, vielleicht mit absichtlicher Zweideutigkeit, $\delta \theta\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$, so lag das Mißverständniß nahe genug, den Begriff $\theta\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$, wie er ein Merkmal des ersten Sohnes war, mit der bloßen Bezeichnung der Reihenfolge beider Söhne zu verwechseln, also es gleich $\delta \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ zu nehmen; denn gerade die Möglichkeit dieses Mißverständnisses ist ja das einzig Harte und Ungewöhnliche in unserem Texte, indem, wenn diese falsche Deutung nicht möglich wäre, schwerlich irgend Jemand am Gedanken Anstoß nehmen und nachzuhelfen versucht seyn könnte. Mit der Fassung des $\theta\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ gleich $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ hatte man einen offenbaren Widersinn vor sich, sah sich zu Correcturen aufgefordert und half entweder so, daß der Unsinn geradezu als Schreibfehler angesehen, also einfach $\delta \pi\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ an die Stelle des vermeinten $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ hingeschrieben wurde; oder wer zu bedenklich war, ein Wort zu verändern, vorzog, die logische Richtigkeit durch Umstellung der Antworten beider Söhne herzustellen, so daß dann $\delta \theta\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ im Sinne von $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ auch in der Ordnung ist. Dieses sind die beiden abweichenden Lesarten, von denen die letztere eine ohnehin aus praktischem Interesse entstandene Anwen-

bung der Parabel auf Juden und Heiden mit stützen mußte, die erstere aber seit Hieronymus entschieden herrschend geworden ist, nach Verdrängung der schwierigeren echten. Die Abweichungen der Codd. lassen sich also an unserer Stelle so gut wie selten an andern genetisch begreifen; denn daß wirklich *ὁ ὕστερος*, weil man seinen Zusammenhang mit *ὑστερον ἀπῆλθε* übersah, für *ὁ δευτέρος* genommen wurde, zeigt die Geschichte der Auslegung; auch die neuesten Erregten verwerfen ja immer noch aus diesem Grunde das echte *ὁ ὕστερος* als sinnlos. Beide Wörter sind aber gerade so verschieden wie unser „der Spätere“ und „der Zweite“, und alle Stellen, die man für die Identität beider Wörter beibringt, beweisen nur, was keines Beweises bedarf, daß in sehr vielen Fällen die Ordnungszahl ebenso gut zur Bezeichnung gebraucht werden kann, als die Wörter, welche die frühere oder spätere Zeit des Handelns aussprechen, nimmermehr aber, daß beide Begriffe identisch seien; unmöglich z. B. könnte in der Parabel B. 30. stehen: *καὶ προσελθὼν τῷ ὑστερῷ* statt *δευτέρῳ* oder *ἑτέρῳ*. So in der Parabel 20, 1—16. könnten die Arbeiter mit dem Zahlworte bezeichnet werden, aber besser steht auch dort *οἱ πρῶτοι* und *οἱ ἔσχατοι*, weil das früher oder später zur Arbeit Gehen der Hauptbegriff ist. Wäre dort nur von zweien die Rede, so würde auch *ὁ ὕστερος* stehen und *ἀπελθὼν* so gut der Ergänzung überlassen bleiben, wie bei *οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ὥραν* und bei *οἱ ἔσχατοι* auch *ἀπελθόντες* ergänzt werden muß. In unserer Parabel fällt nun das früher oder später Gehen gar nicht mit der Reihenfolge des Einladens zusammen, wodurch eben das Mißverständbare vielleicht absichtlich bewirkt wird, sondern der Gegensatz des eiteln sogleich Gehenswollens und des später wirklich Gehens ist der dominierende Begriff, welcher dann mit völliger Beseitigung der gleichgültigen Priorität des Einladens ins bloße *κοιῖν τὸ θέλημα* oder *ἀπελθεῖν* übergeht.

In Beziehung auf die Wortkritik spricht also Alles für δ ὑστερος, da, wenn δ πρῶτος ursprünglich war, gar keine hinlängliche Veranlassung zu abändernden Lesarten denkbar ist. Auch die dem ὑστερος gleichartige Lesart δ ἔχατος kommt noch zu Hülfe. Dr. Paulus vertheidigt sie mit Bezug auf die oben verglichene Parabel 20, 1—16.; eben aus dieser Beziehung könnte ἔχατος entstanden seyn, vielleicht auch, um die dem ὑστερος näher liegende Mißdeutung, als sey es gleich δεύτερος, zu entfernen; doch findet sich auch δ ἔχατος sowohl mit, als ohne Umstellung der antwortenden Söhne.

Unsere Lesart hat sich nun auch aus dem inneren Organismus der ganzen Erzählung als die echte darzuthun. Jesus fährt unmittelbar, nachdem ihm δ ὑστερος geantwortet war, weiter fort: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὗτοι ἔλθουσι καὶ αὐτοὶ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; höchst passend προάγουσιν, wenn diese Zöllner als δ ὑστερος bezeichnet waren, höchst unpassend, wenn als δ πρῶτος; denn daß der Erste, zuerst Geladene, dem später Geladenen zuvorkommt, wiewohl jener sich anfangs geweigert hatte, was aber eben nicht wiederholt war, ist ein schiefer Gedanke, den daher Kuhnöl, wie Wolf, so zu verdienen sucht: potius perveniunt, quam vos, i. e. vobis exclusis perveniunt, ganz wider den offensbaren Sinn der Worte; ganz gut aber ist: der doch erst später sich besser Besinnende kommt euch, die ihr gleich ἐγὼ, νῦν, sagtet, wahrlich zuvor. „Der Erste kommt euch zuvor“ ist schiefz sehr treffend aber: „die, welche anfangs vom Himmelreiche mehr abgewandt und entfernt waren, Zöllner und Huren, kommen euch, die ihr demselben am nächsten zu stehen glaubet und große Lust zu demselben vorgebet, wahrlich zuvor.“ Daß δ πρῶτος etwas Schiefes in die Erzählung bringt, schon hier und noch mehr gegen den Schluß hin, hat de Wette zugestanden, wenn

er sagt: „Der erste Sohn ist unstreitig das Bild der Zöllner und Huren, der zweite das Bild der selbstgerechten Juden (höheren Stände), Verwirrung aber erzeugt in der Nutzenanwendung der Gegensatz, in welchen die Selbstgerechten mit dem ersten Sohne gestellt sind, daß sie nämlich nicht wie dieser bereuen hätten, wodurch man veranlaßt wird, auch den Umstand, daß der erste Sohn anfangs sagt, er wolle nicht gehen, auf sie anzuwenden, da derselbe doch auf die Zöllner geht.“ — F r i e s s c h e hat vollends die Ansicht, „der Erzähler selbst fühle, daß etwas schief werde und verbessere es dann durch Hinzufügung von B. 32.“ Es scheint vielmehr, daß die Verwirrung hauptsächlich nur von den Auslegern herkomme, welche durch Billigung der Lesart $\delta \alpha \rho \omega \tau \omicron \varsigma$ die Reihenfolge der Söhne zu einem leitenden Begriffe machen, daher dann $\alpha \rho \omega \tau \omicron \upsilon \omega \varsigma$ nach dem eben wiederholten Begriffe: „der erste Geladene“ unpassend wird; oder wer wird sagen: „der Erste kommt dem Zweiten zuvor, überholt ihn“? Schreitet man mit der durch $\delta \alpha \rho \omega \tau \omicron \varsigma$ falsch erregten Meinung, als sey die Reihenfolge der Söhne zum beide unterscheidenden Merkmale erhoben, vollends bis ans Ende fort, so findet sich die von de Wette wohl erkannte Verwirrung, also strafft sich an zwei Orten die Billigung der Lesart $\delta \alpha \rho \omega \tau \omicron \varsigma$. Lesen wir hingegen $\delta \beta \alpha \rho \epsilon \tau \omicron \varsigma$, so ist die Rangordnung der Söhne gar nicht wieder aufgenommen, sondern als völlig gleichgültig beseitigt und gesagt: „Ja, wahrhaftig der $\beta \alpha \rho \epsilon \tau \omicron \varsigma$ hat den Willen des Vaters gethan, und euch, die ihr immer $\epsilon \gamma \omega, \chi \upsilon \rho \iota \alpha$, rufet, wenn vom messianischen Reiche die Rede ist, kommen die anfänglich demselben abgewendeten ($\sigma \upsilon \beta \epsilon \lambda \lambda \omega$) Zöllner zuvor, sie, die doch erst später sich Besinnende und Hingehende ($\beta \alpha \rho \epsilon \tau \omicron \upsilon \omega \varsigma$) sind.“ Auch der angeblich nur der Verwirrung wegen beigefügte Schlusssatz B. 32. paßt nun vollkommen: „Denn es kam zu euch Johannes, der Täufer, auf dem Wege der Gerechtigkeit (der

euch also den Anstoß nicht gibt, welchen ihr an meiner freien Behandlung des Gesetzes und Verwerfung der Tradition nehmet) und ihr habt ihm nicht geglaubt (gehört). Die Zöllner und Huren aber haben ihm geglaubt; ihr aber, obgleich ihr das sehet, habet doch nicht später bereuet, um ihm zu glauben." Jesus endet also sehr passend damit, daß er sagt: der Sohn, welchen ihr selbst durch euer δ υἱός als den gehorsamen bezeichnet habt, seyd ihr also nicht; denn ihr habt dem Johannes nicht geglaubt und auch nicht später bereut. Hierbei ist nur zu bemerken, daß Jesus nun entschieden bloß auf die Hauptverschiedenheit bringt und das Gleichgültigere des anfänglichen Benehmens ($\sigmaὺ$ θέλω und ἐγὼ, κύριε,) nicht mehr ausdrücklich berücksichtigt, sondern bloß anwendend in $\sigmaὺ$ μστεμλήθητε υἱόν benutzt, wodurch eben der Begriff, durch welchen sie den gehorsamen Sohn bezeichnet hatten, wieder aufgenommen ist, um schlagend zu zeigen: der seyd ihr eben nicht. Schiefes ist also gar nichts da, sondern ein ganz trefflicher Verlauf. Die Lesart δ πρώτος aber, weil sie die so gleichgültige Reihenfolge des Einladens zu einem leitenden Merkmale macht (offenbar an sich schon völlig unrichtig, oder waren denn die obere Classen wirklich vor den Zöllnern von Johannes zur Buße aufgefordert worden?), dieses πρώτος, weil es zunächst nur die Reihenfolge hervorhebt, verdirbt uns Alles, denn ($οἱ$ πρώτοι) προάγουσιν ὑμᾶς ist ein ungeschickter Gedanke und der Schlußvers nothwendig verwirrend, weil man fälschlich ihn mit Hülfe der Priorität messen will, d. h. meint, es müsse, wohl unterschieden, nun vom πρώτος und vom δεύτερος besonders geredet werden. Der innere Organismus des ganzen Stückes fordert also die Entfernung des unbrauchbaren, verwirrenden δ πρώτος.

Wenn nun die äußeren Autoritäten nach Lachmann für δ υἱός entscheiden, aus diesem allein das Entstehen nachhelfen wollender Varianten begriffen werden kann,

endlich auch der innere Organismus der ganzen Erzählung gerade fordert, daß δ ὅρατος in der Antwort irgendwie vorkam, die ganze Situation aber nicht eine genaue, vollständige Antwort erwarten läßt, so müßte in der That unsere Lesart sprachlich absolut unerträglich seyn, wenn man sie bei allen diesen Gründen verwerfen wollte. Ist sie wirklich absolut unerträglich, so müßte weit eher das Fehlen des ἀπελθὼν aus irgend einem fatalen Umstande abgeleitet, als das störende πρῶτος aufgenommen werden. Dieses, so wenig als die Umstellung der antwortenden Söhne, kann die ursprüngliche Lesart seyn; in der Antwort mußte δ ὅρατος vorkommen, sey es nun so allein, wie die Codd. es geben, oder begleitet von vervollständigenden Worten. Eher als zu dem verwirrenden δ πρῶτος oder zu der offenbaren Correctur, die Söhne umzustellen, müßte man zur Vermuthung sich bequemen, entweder hätten die zögernden, ausweichenden Synedristen ihre Antwort nicht vollenden wollen, oder Jesus sey ihnen ins Wort gefallen, bevor sie das ἀπελθὼν noch zugefügt hatten. Es scheint zwar δ ὅρατος ohne Weiteres gesagt werden zu können, sowie $\text{οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ὥραν}$, indes darf man vor der Annahme unvollendeter Antwort um so weniger erschrecken, als ja Origenes wirklich gar keine Antwort gelesen zu haben scheint, so daß Jesus fortführe, ohne die sich von selbst verstehende Antwort abzuwarten. Für diese Ansicht hat sich Lachmann in dem seine Ausgabe des N. T. beleuchtenden Aufsätze dieser Zeitschrift 1830. S. 839. ausgesprochen. Seine Aeußerung über δ ὅρατος ist zwar nicht ermuthigend für eine Untersuchung in unserem Sinne. Seine Lesart, sagt er, sey nicht ohne Sinn, indes widerspreche es dem natürlichen Gefühle, daß die Juden so offenbar falsch antworten sollten. Er nimmt also auch ὅρατος für δεύρατος. Dagegen kommt uns sehr zu statten, daß Lachmann für wahrscheinlich hält, es sey wohl ursprünglich gar keine Ant-

wort im Texte gewesen, da Origenes in seiner ausführlichen Behandlung der Stelle von einer Antwort der Juden sich gar nichts entfallen lasse. Ist diese Vermuthung gegründet, zumal δ ὄψωπος adjectivisch im N. L. nur noch 1 Timoth. 4, 1., in der Septuaginta nur 1 Chronik. 29, 29. vorkommt, so wäre die Erzählung allerdings von dem Schiefen frei gewesen, welches δ πῶτος ihr anhängt; immer aber hätten wir die Gedanken derer erklärt, welche, dieses πῶτος mit Recht vermeidend, eben δ ὄψωπος zuerst an den Rand, dann in den Text hingeschrieben hätten. Doch bleibt es durchaus unwahrscheinlicher, daß ein Leser oder Abschreiber von sich aus diese schwierige Lesart gewagt, als daß die gewiß ungerne und zögernd antwortenden Synedristen selbst so gesprochen hätten; denn die schlimmen Folgen des sich zuerst für einen ausfüllen wollenden Leser darbietenden πῶτος konnten doch erst hinterher zum Bewußtseyn kommen, also schwerlich von vorn herein für den Vorzug von ὄψωπος entscheiden.

Wie nun die Ausleger entscheiden wollen, ob für das wahrscheinlich einfache δ ὄψωπος, oder für eine aus irgend einem Grunde nicht zu Ende gebrachte, d. h. das ἀνεκδιώχον verloren habende, oder für gar keine Antwort, ist das weit gleichgültigere; wenn nur wenigstens der Credit des δ πῶτος, bei welchem man so ziemlich allgemein stehen zu bleiben scheint, erschüttert oder vernichtet wird, so ist damit der ganzen Erzählung schon der Hauptdienst geleistet. Für die deutsche Uebersetzung würde freilich δ ὄψωπος einige Verlegenheit bereiten, weil nicht adjectivisch, sondern nach deutschen Sprachgesetzen adverbial geredet werden muß, ein bloßes „der Spätere“ aber unverständlich wäre. Diese Verlegenheit ist zwar für die reine Ergelese ohne Gewicht, aber wenn ein Ausweg gesucht würde, so könnte allenfalls versucht werden, was Dr. Paulus in ähnlicher Tendenz für sein δ ἔσχατος beliebt hat, es bedeute dieses ἔσχατος einen „Spätling, Verspäteten,“ also zu Späten, was doch of-

fenbar von δ $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$ allenfalls eher gesagt werden könnte. Wir sehen, wie sehr Paulus, von welchem unabhängig diese Abhandlung für δ $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$ entstanden ist, viel Aehnliches und Willkommenes für sein $\xi\omicron\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$ vorgebracht hat. Daß er wenig Eingang damit gefunden, mag schon daher rühren, daß dieses $\xi\omicron\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$, wahrscheinlich aus 20, 1—16. herüber genommen, in unserer ganzen Erzählung ein Fremdling ist, während hingegen der Begriff des $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$ sowohl vor unserm Verse als nachher wieder hervorgehoben ist und recht eigentlich den Angel bildet, um welchen das Ganze sich dreht. Gewicht haben aber unstreitig die Sätze, nach Griesbach sey insigniter bona die Lesart, cui sensus subest apparenter quidem falsus, qui vero re penitus examinata verus esse deprehenditur; ebenso die, welche als Mutter aller andern Lesarten aufgezeigt werden kann. Auch sagen wir mit Paulus: Wenn bloß einer oder der andere Coder oder alte Uebersetzung δ $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$ gäbe, ohne darum die antwortenden Söhne umzustellen, so würde an ein Versehen gedacht werden können; so aber scheint ein Versehen zur Erklärung des sonderbaren Vorganges nicht hinzureichen; wir fügen bei: zumal der innere Organismus des Ganzen dieses sogenannte Versehen als ursprünglich fordert. Zählt man nun zu den Autoritäten, welche $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$ geben, noch die, welche mit ganz ähnlicher Härte $\xi\omicron\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$ lesen, so muß auch die äußere Kritik zur Verwerfung von δ $\rho\tau\omicron\varsigma$ stimmen.

Unsere Stelle ist also ein schlagendes Beispiel, wie dankenswerth Pachmann's Consequenz ist, den Text unbedingt, auch wo Sinnloses herauszukommen scheint, so herzustellen, wie er in einer gegebenen Zeit gelesen worden ist; denn nicht um Beseitigung, sondern um Aufdeckung schwieriger Probleme muß es zu thun seyn, wenn nicht in vielen Fällen das Ursprüngliche, Echte für immer in den Hintergrund gestellt und unbeachtet bleiben soll.

Merkwürdig ist endlich, wie, wenn einmal δ $\beta\omicron\rho\tau\omicron\varsigma$

gelesen und durch das sinnlose δ δεύτερος erklärt zu Verbesserungen treiben mußte, bloß der Ausweg eingeschlagen wurde, entweder δ πρώτος zu schreiben, oder die Söhne in umgekehrte Ordnung zu bringen; denn auch ein drittes Mittel hätte den Zweck erreicht, wie ein Freund scharfsinnig entdeckt hat. Man konnte bloß B. 30. vor ἀπῆλθε die Negation οὐκ entfernen. Jesus würde dann fragen: Ist derjenige der gehorsame Sohn, welcher nein sagte und später bereuend doch hinging, oder derjenige, welcher ja sagte — und hinging? Die Antwort könnte nun seyn δ δεύτερος im Sinne von δεύτερος. Weiter hieße es nun: Wahrlich die Zöllner kommen euch zuvor, denn Johannes kam zu euch, aber ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner aber glaubten (wenigstens ἔστειπον); ihr aber, das sehend, habt doch nicht geglaubt, noch euch besser besonnen, an ihn zu glauben (d. h. ihr gleichet nicht einmal dem weniger gehorsamen Sohne). — Auch so würde Jesus seine Gegner beschämen. Aber auf diese Conjectur ist Niemand gekommen, noch würde sie, wenn gefunden, Credit finden, weil die den Gegnern gelegte Falle gar zu künstlich wäre; in der Parabel würde klug der Sohn, welchem die Gegner gleichen, verschwiegen, ihnen bloß zugemuthet, zwischen dem ganz und dem nur halb vollkommenen Sohne zu entscheiden, um dann zu sagen: ihr gleichet nicht einmal diesem. Auch sprachlich würde sich Manches anders stellen müssen; dem ἔστειπον ἀπῆλθε würde ein εὐδὺς ἀπῆλθε entsprechen und die Frage nicht seyn: welcher hat den Willen des Vaters gethan, sondern vollkommener gethan?

Das beliebte δ πρώτος scheint also entschieden unecht, weil der ganze Verlauf der Erzählung ein δεύτερος voraussetzt.

Gedanken und Bemerkungen.

Ueber eine Kezerei in Luther's Katechismus.

Ein Sendschreiben
an Herrn Prof. Rijsch in Bonn.

Hochwürdiger Herr!

Es hat sich mir eine Ansicht über die Geschichte der Menschheit mit einer solchen Evidenz aufgedrungen, daß ich nicht umhin gekonnt habe, sie zu adoptiren; allein so klar mir dadurch Manches wird, was bei einer jeden andern Betrachtungsweise als ein unauflösliches Räthsel erscheint, so ist doch die Abweichung dieser Ansicht von der gewöhnlichen zu groß, als daß ich nicht nur mit Aengstlichkeit mich der Klarheit freuen sollte, die sie mir gewährt, ob ich gleich keinen andern Grund habe, ihre Wahrheit zu bezweifeln, als eben diese ihre Abweichung von der herrschenden. Erlauben Sie daher, daß ich Ihnen diese Ansicht vortrage, und genehmigen Sie, daß ich, damit sie, wo möglich, vielseitig erörtert werde, darüber durch die Presse mit Ihnen rede, was mir zugleich die Hoffnung gewährt, daß Sie durch dieselbe Zeitschrift, welche diesen Aufsatz aufnehmen wird, mir Ihr Urtheil darüber werden zukommen lassen. Nicht ohne Absicht habe ich den Wider-

spruch zwischen meiner Ansicht und der gangbaren in der Ueberschrift dieses Aufsatzes auf die Spitze gestellt, nämlich um die Verhandlung über diesen wichtigen Gegenstand desto sicherer herauszufordern. Denn sollte meine Ansicht sich als irrig erweisen, so wird man den Vorwurf der „Keßerei“ von jenem großen Namen auf mich zurückwälzen, und ich werde dann, meines Irthums überführt, der Gefahr entgehen, ihn meiner gesammten Weltanschauung, an deren wissenschaftlicher Entwicklung ich eben arbeite, zu Grunde zu legen.

Die Lehre in dem kleinen luther'schen Katechismus, gegen die ich nicht umhin kann zu opponiren, ist in folgender Erklärung der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers enthalten:

Gottes Reich kommt zwar ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es auch zu uns komme. — Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geschehe.

Hier wird nun gelehrt einmal, daß das Reich Gottes ohne unser Zuthun von selbst kommt, etwa wie Regen und Sonnenschein oder wie der Frühling nach dem Winter, und dann, daß der Wille Gottes wirklich auf Erden geschieht, zwei Lehren, in denen ich nicht umhin kann einen gefährlichen Irthum zu finden. Erlauben Sie mir denn, das Irthümliche dieser Ansicht und die ihr entgegengesetzte, die mir als die wahre erscheint, zu entwickeln.

Ich setze hierbei voraus, daß Sie über zwei Punkte mit mir Einer Meinung sind, nämlich einmal, daß Fall und Erlösung als die beiden Brennpunkte in der Ellipse der Geschichte anzusehen sind, und dann, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht bloß einer für uns Menschen ist,

sondern daß derselbe auch vor Gott, dem Heiligen, dergestalt gilt, daß, was wir mit Wahrheit für gut oder böse halten, auch vor Gott gut oder böse ist. Zwar haben diese Sätze beide die philosophische Beweisführung nicht zu scheuen, allein Ihnen gegenüber wäre sie überflüssig. Ich brauche also hier nicht zu beweisen, daß es auf der Entwicklungsbahn der Menschheit einen Punkt gibt, wo das gesammte Geschlecht aus seinem ursprünglichen Leben in Gott herauskam und wo auch mit dem von Gott abgekehrten Leben desselben die Erkenntniß Gottes erlosch; daß daher dem Menschen, aus dessen Geiste also Gott bis auf ein Minimum verschwunden war, nur dadurch zu helfen war, daß Gott äußerlich vor sein Bewußtseyn trat und, an jenes Minimum anknüpfend, durch hörbares Wort lehrte, was er und das Verhältniß des Menschen zu ihm sey. Ja, ich bin überzeugt, Sie werden zugeben, daß kein Verstandniß der Geschichte eher möglich sey, als bis diese Ansicht der leitende Gedanke des Geschichtschreibers werde. — Ebenso wenig werde ich Ihnen gegenüber zu beweisen haben, daß der Unterschied zwischen gut und böse auch vor Gott gelte, daß Gott über diesen Unterschied nicht hinaus sey, und daß kein Kunststück speculativer Indifferenzirung denselben bei Gott aufheben könne, sondern daß der Geist, der schon beim Menschen sich zur Differenz zwischen gut und böse erhoben hat, als absoluter gegen dasselbe nicht indifferent werden könne.

Dieses angenommen, folgt nothwendig, wie es scheint, erstens, daß die Geschichte eines gefallenen Geschlechts und die Entwicklung desselben von dem Punkte des Falles an eigentlich eine Entwicklung ohne Gott seyn, und daß daher das Böse in der Geschichte bis jetzt bei Weitem vorherrschen muß, insofern nämlich das erlösende Princip sich nicht in derselben geltend gemacht hat.

Denn ist Gott ein heiliger, so kann er nur das Gute wollen und mithin kann es nicht Gottes guter und gnädiger Wille seyn, wie Luther will, sondern es muß der Menschen böser und verkehrter Wille seyn, der sich in der Geschichte offenbart, und nicht Gott hat das Böse in der Welt hervorgebracht, sondern die Menschen haben es selbst gethan, folglich hat nicht Gott, sondern die Menschen haben selbst ihre Geschichte gemacht. Es gehört daher eine lange Abstumpfung des moralischen Gefühls durch verkehrtes Raisonnement dazu, bis man, um sich das Daseyn des Bösen in der Welt eines heiligen Gottes zu erklären, nach dem traurigen Nothbehelfe greifen mag, den die Behauptungen gewähren, „Gott lasse das Böse zu,“ „Gott lenke das, angenommen auch ohne ihn entstandene, Böse zu guten Zwecken, d. h. er bediene sich des Bösen als eines Mittels zur Ausführung seiner heiligen Zwecke“ u. s. w., wo man es doch schon bei einem Menschen, und mit Recht, als etwas Unstittliches betrachtet, wenn er sich in die Beziehung zu dem Bösen setzt, daß er es wenn auch nur zuläßt, oder wenn er sich böser Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes bedient. Dagegen wird ein unverfälschtes sittliches Gefühl unerschütterlich dabei bleiben, Gott, der Heilige, dürfe in gar keine andere Beziehung zu dem Bösen gebracht werden, als in die, daß sein Rathschluß dafür gesorgt hat, daß die Geschichte es, wenn die Menschen es hineingeschafft haben, wieder herauschaffen müsse.

Doch ich habe noch auseinanderzusetzen, einmal, als was sich das Böse, meiner Ansicht nach, in der Geschichte manifestire, und dann, worin das in derselben zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen bestehe. Jenes erscheint als Selbstsucht, Verkehrtheit und Passivität. Denn in demselben Grade, als das Leben des Menschen in Gott zurücktritt, gewinnt die Gravitation des Menschen in sich die Oberhand und verwandelt sich die natürliche und gesunde Selbstliebe in krankhafte Selbstsucht. Diese Ver-

rückung des Urverhältnisses des Menschen zu Gott mußte ihn verkehrt machen, und diese Verkehrtheit tritt nun entweder als eine bloß intellectuelle — Thorheit — oder zugleich als eine sittliche — Sünde — auf; (wie denn überhaupt jede Sünde zuletzt als eine Dummheit erscheint). War aber der Mensch von dem Urquelle seines Lebens getrennt, so mußte sein Leben seine beste Spannkraft verlieren und der Mensch konnte nur noch durch den Stachel des Bedürfnisses, der Selbstsucht und der Eitelkeit partiell und ruckweis zur Thätigkeit angespornt werden, während die wahre, ursprüngliche Energie seines Lebens, die eine Folge seines Lebens in Gott war, durch die Abkehr seines Lebens von Gott verloren gehen mußte. — Durch diese Abkehr verlor der menschliche Geist sein eigentliches Object, Gott, und kam aus dem Bereiche der Einwirkung Gottes auf ihn heraus, sowie unser Wohnort des Abends, indem er sich von der Sonne abkehrt, aus dem Bereiche der Einwirkung der Sonne auf ihn tritt. Da aber der menschliche Geist Geist aus Gottes Geist ist, so konnte seine Beziehung zu Gott nur actu, nicht potentia aufhören. Das Leben des Menschen in Gott hat die beiden Factoren: Gott, den Menschen anziehend und der Mensch, dieser Anziehungskraft folgend. Sobald aber, was vermöge der Freiheit, genauer der Bestimmungsfähigkeit, möglich ist, dieser letztere Factor des Lebens in Gott wegfällt, ist auch das Ganze vernichtet. Dieses nur potentia vorhandene oder zurückgebliebene Göttliche im Menschen nun, und von dem ich mich für berechtigt halte zu prädiciren, daß gar nichts in der Geschichte des Gefallenen war, was das nur potentia und als möglich vorhandene Göttliche im Menschen in ein actu und wirklich vorhandenes verwandeln konnte, ist, was ich das auch nach dem Falle zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen im Menschen nenne. Und ein Minimum darf es allerdings mit Recht genannt werden, indem es ein unbewusstes war (das Be-

wußtseyn setzt Gegensatz, die Thätigkeit beider Pole voraus) und Unbewußtes sich zum Bewußten wie ein Minimum zu dem, dessen Minimum es ist, verhält. Es läge am nächsten, es einen Instinct zu nennen, wäre nicht dieses durch den Fall zu einem blinden Triebe herabgesetzte Verhältniß des Menschen zu Gott von dem selbstsüchtig-abnormen Streben des Menschen gestört und beinahe gänzlich überwunden. Dieses Minimum eines Göttlichen erscheint nun in der Geschichte zunächst im Verhältnisse des Menschen zu der Natur als ein Streben des Menschen, den Kampf mit der Natur zu bestehen und ihr ein möglichst genußreiches Daseyn abzurufen, in Beziehung des Menschen aber auf sich selbst als geistiger Fortschritt, welcher aber als der eines Gefallenen und von Gott Abgekehrten nothwendig einseitig und mehr oder weniger verkehrt ausfallen mußte; denn dieser Fortschritt hatte zwar an jenem Minimum eines Göttlichen seinen Grund und der Mensch konnte, auch gefallen, nicht wie das Thier still stehen, sondern mußte fortschreiten; allein da dieser Trieb ein bewußtloser war und ohnehin einer, auf dessen Richtung die Verkehrtheit des Gefallenen einwirkte, so mußte dieser Fortschritt ohne (einen erkannten) Gott ein anderer werden, als er mit Gott geworden wäre. Dann manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen im Gefallenen als einen Trieb, den Staat darzustellen, allein da auch hier nur ein bewußtloser und dazu von der Selbstsucht alterirter Instinct wirkte, so mußte jeder Versuch der Art so unvollkommen ausfallen, daß jeder Staat den Keim seines nothwendigen Unterganges in sich trug und denselben zugleich mit seiner positiven Entwicklung in sich entwickelte. Nur insofern, als das christliche Princip der Erlösung sich in einem Staate geltend macht, ist das Fortbestehen derselben gesichert. Endlich manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen in der Geschichte des gefallenen Geschlechts als eine Grenze, über welche hinaus dieses

nicht sollte deliriren können. Mochte also der Mensch sich genussüchtig in die Natur hineinwählen, immer sollte er, vom bloßen sinnlichen Genusse unbefriedigt, sich aufraffen und einen höheren Gegenstand seines Anstrebens suchen; mochte sein Fortschritt noch so abnorm, noch so sehr ein Oscilliren zwischen entgegengesetzten Extremen seyn, immer sollte er dabei, wenn auch verhältnißmäßig langsam und einseitig, fortschreiten; mochte die Selbstsucht sich in seiner Darstellung des Staates noch so sehr geltend machen, immer sollte doch das bürgerliche Leben sich immer weiter verbreiten und entwickeln; mochte, mit einem Worte, die Verkehrtheit der Menschen noch so groß seyn, immer sollte das Menschengeschlecht bestehen und in einer Weise, wie dieses bei einem gefallenem Geschlechte möglich war, fortschreiten. Aber auch nur dieß und nichts mehr in der Geschichte ist Gottes; nur so weit konnte sein Wille in der Geschichte eines gefallenem Geschlechts durchgreifen. Alles Uebrige in der Geschichte hat an der menschlichen Selbstsucht, Verkehrtheit und Trägheit seinen beständigen, überwiegenden Factor.

Die Menschen aber, durch die Abkehr ihres Lebens von Gott träge und passiv geworden, schreiben die Geschichte, die sie selbst gemacht hatten, Gott zu, sehen in dem, was nur das Werk ihres eigenen Willens ist, den Willen Gottes und suchen durch die leichtesten Scheingründe die Stimme ihres stitlichen Gefühls, die sich dagegen empört, daß ein heiliger Gott der Urheber des Bösen seyn soll, zu beschwichtigen. Die Folge davon ist ein Zug von Indolenz und Resignation bei der Herrschaft des Bösen auf der Erde, der sich durch die ganze Geschichte zieht, als sey die Herrschaft des Bösen eine Herrschaft Gottes; und daher ist es gekommen, daß die Hoffnung, diese Herrschaft des Bösen werde auf der Erde aufhören, und die Sehnsucht nach der Erfüllung dieser Hoffnung nie recht Wurzel gefaßt hat, und dieses Alles wieder hat den Fort-

schritt des Guten auf der Erde mehr gelähmt, als die Selbstsucht der Mächtigen es je gethan hat. Wenn daher auch die Lehre Luther's, der Wille Gottes geschehe auf Erden, ein Irrthum ist, der nie beschönigt werden darf, so ist dieser Irrthum doch keineswegs ein ihm eigenthümlicher, sondern ein vor und nach ihm bis jetzt allgemein herrschender und wenn wir denselben ihm zuschreiben, so geschieht dieses nur darum, weil diese irrthümliche Vorstellung in einer Schrift steht, die seit drei Jahrhunderten das Lehrbuch von Millionen ist.

Indem ich nun diese Betrachtungsweise der nichtchristlichen Geschichte Ihrer Prüfung und Beurtheilung, hochwürdiger Herr, unterwerfe, appellire ich an Ihre Vorstellung von der Heiligkeit Gottes und an Ihr sittliches Gefühl, überzeugt, daß Sie jene Sophismen, wodurch man die Stimme desselben zu beschwichtigen gesucht hat, nach Verdienst würdigen werden und daß Sie, sollte ich in meiner Ansicht irren, wider meinen Irrthum haltbarere Gründe, als die gewöhnlich gebrauchten, vorbringen werden. Bis dahin aber kann ich nicht umhin, den Standpunkt, aus dem ich die (nichtchristliche) Geschichte betrachte, für den richtigen zu halten, und dann folgt auch:

Zweitens, daß die Geschichte seit Christus, insofern sie eine christliche ist, die eines erlösten Geschlechts ist, d. h. eines Geschlechts, in welchem die Erlösung sich immer mehr verwirklichen und endlich absolut siegen muß, wodurch die Geschichte, welche als die eines gefallenen Geschlechts ein Reich der Welt war, als die eines erlösten ein Reich Gottes werden muß. Ich glaube zwar, daß Sie, hochwürdiger Herr, die zahlreichen Aussprüche Christi vom Reiche Gottes mit mir so verstehen werden, als sey es wirklich seine Meinung und Verheißung, daß durch das Christenthum ein auch äußerer Zustand auf Erden

werde herbeigeführt werden, wo der Wille Gottes auf Erden endlich so durchgängig und von allem bösen menschlichen Willen ungetrübt geschehen wird, als wir annehmen müssen, daß derselbe im Himmel, d. h. im Reiche der Idee, geschieht. Sollte aber Ihre Erregung dieser Stellen ein anderes Resultat ergeben, so kann ich dennoch die Ueberzeugung von der Erscheinung dieses Reiches Gottes auf Erden nicht aufgeben, indem es sich aus philosophischen Gründen darthun läßt, daß auch dieses Erdenleben, in welchem bis jetzt das Reich der Welt herrscht, einst eine ungetrühte Manifestation eines vollkommenen und heiligen Gottes werden muß. Der Unterschied wird dann nur der, daß ich alsdann das als eine rein philosophische Lehre aufstellen muß, was ich gern als eine christliche aufgestellt hätte. Und endlich fehlt, wie ich es anderswo (Weltansicht S. 183.) dargethan habe, ein nothwendiges Moment in der Reconstruction des Weltgedankens, sobald wir das Reich Gottes aufgeben; denn Ganzes und Einzelnes bedingen einander, und wo wir von dem Rathschlusse Gottes für das Individuum gesorgt finden, da müssen wir auch voraussetzen, daß für das Ganze gesorgt worden ist. Was also der unendliche Fortschritt der Ewigkeit für das Individuum ist, das ist das Reich Gottes für das gesammte Geschlecht, und das Reich Gottes auf Erden, d. h. den absoluten Sieg des Guten auf der Erde leugnen, hieße leugnen, Gott werde seyn Alles in Allem, und behaupten, der Wille Gottes werde zwar durch die Vermittelung der Ewigkeit im Einzelnen, nicht aber im ganzen Geschlechte realisirt, sondern dieses müsse immer ein unvollkommener Ausdruck desselben bleiben.

Sehen wir nun aber auf die Art und Weise, wie dieses Reich Gottes auf Erden zu Stande kommen wird, so ist es zwar ganz richtig, daß es auch bei allem Widerstreben des menschlichen Geschlechts und bei aller Passivität desselben einzig und allein durch jenes im Gefallenen

zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen auf der einen Seite und durch das Christenthum auf der andern endlich einmal zu Stande kommen wird; allein es kann der Rathschluß Gottes nicht seyn, daß es den Menschen zu Troß und in Zehenden von Jahrtausenden anstatt in Jahrhunderten zu Stande kommen soll, und daher müssen wir, wenn wir von jenem Minimum eines Fortschrittes des Reiches Gottes auf Erden der menschlichen Verkehrtheit zu Troß abstrahiren,

Drittens behaupten, daß das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung nur insofern zu Stande kommt, als wir Menschen, eingesehen, daß es ein solches gibt und daß es zu uns kommen wird, es selbst, und zwar durch immer durchgängigere Einbildung der Idee des Christenthums in die Wirklichkeit, zu Stande bringen. Das Reich Gottes kommt also nicht von selbst, wie Luther will, sondern, bis auf jenes Minimum, durch unser Wirken dafür, denn was Gott in der geistigen Welt auf Erden wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will. Soll also das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung und nicht in einer unendlich langen Zeit zu uns kommen, so müssen wir Menschen 1) erkennen, was das Reich Gottes ist und worin es besteht; 2) erkennen, daß, und in welcher Ordnung es zu uns kommen wird; 3) den heillosen Quietismus aufgeben, der das Reich Gottes weder anerkennt, noch will, indem er auch in Allem, was jetzt auf Erden geschieht, den Willen Gottes zu finden wähnt; 4) die Sehnsucht nach der Kunst dieses Reiches Gottes verbreiten und pflegen, so daß die Blicke der gesammten Menschheit mit derselben Sehnsucht dem Reiche Gottes entgegensehen, als im A. T. die Blicke eines Volkes der Kunst des verheißenen Erlösers entgegensehen; 5) dahin im Gro-

ßen wirken, daß das Christenthum, welches bis jetzt der Menschheit nur ein Minimum von dem Segen gebracht hat, welchen es ihm bringen kann und bringen wird, auf Erden allgemein herrschend werde und alle menschlichen Verhältnisse immer mehr durchdringe, namentlich aber, daß dasselbe 6) die Politik, deren Princip bis jetzt die schönste, kleinlichste Selbstsucht ist, immer mehr durchdringe, damit unsere Staaten in der That und nicht bloß dem Namen nach christliche Staaten werden und dadurch ihr Bestand und ihr vorsehungsgemäßer Fortschritt gesichert werde. Thun wir aber das nicht, so wird das Reich Gottes, bis auf jenes Minimum, nicht kommen.

Hier, hochwürdiger Herr, haben Sie meine Ansicht über diese hochwichtige Angelegenheit und ich hoffe zuversichtlich, daß, wenn ich wider Wissen und Willen mich darin irren sollte, Sie nicht anstehen werden, mir meinen Irrthum nachzuweisen, so wie, daß Sie, wenn ich Recht haben sollte, durch Ihre Beistimmung einer richtigen Ansicht Eingang verschaffen werden.

Zum Schlusse erlauben Sie, daß ich aus meinem „evangelischen Katechismus, Probeabdruck für die (bis jetzt vergeblich erwarteten) Beurtheiler desselben, Berlin bei Reimer, 1832.“ meine Erklärung der drei ersten Bit- ten des Vaterunsers heraushebe und sie der luther'schen gegenüberstelle.

Luther.

Geheiligt werde dein Name.

Was ist das? Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geheiligt werde.

Wie geschieht das? Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, Gott wolle uns dazu verhelfen, daß sein heiliger Name überall erkannt und heilig gehalten werde.

Wie geschieht das? Wenn das Evangelium Jesu allen Völkern der Erde gelehrt wird, und den Sinn aller seiner Bekenner im-

leben. Das hilf uns, lieber Vater im Himmel! Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehrt, der entheiliget unter uns den Namen Gottes. Davor behüte uns, lieber himmlischer Vater!

mer mehr durchdringt und heiligt. Dazu wolle Gott seiner Menschheit verhelfen.

Dein Reich komme.

Was ist das? Gottes Reich kommt zwar ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es auch zu uns komme.

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, daß Gott sein verheißenes Reich auf Erden immer vollkommener darstellen und die Welt und alles ungöttliche Wesen immer mehr vernichten wolle.

Wie geschieht das? Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich.

Wie geschieht das? Gottes Reich kommt nicht von selbst wie Regen und Sonnenschein, sondern nur, wenn die Menschen thätig sind für die Förderung desselben, und darum bitten wir, Gott wolle in jedem Menschenherzen eine heiße Sehnsucht nach seinem Reiche entzünden.

Dein Wille geschehe.

Was ist das? Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geschehe.

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, daß die Zeit bald kommen möge, wo der Wille Gottes von uns und an uns ebenso vollkommen geschehen wird, als er im Himmel, in den Welten der Vollendung, geschieht.

Wie geschieht das? Wenn Gott allen bösen Rath und Willen bricht und hindert, so uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen; als da ist des Teufels, der Welt und unsers Fleisches Wille, sondern stärkt und erhält uns fest in seinem Worte und Glauben bis an unser Ende. Das ist sein gnädiger und guter Wille.

Wie geschieht das? Wenn die Menschen durch das Evangelium von dem Seyn Christi durchdrungen werden, so geschieht nicht mehr der Menschen böser und thörichter, sondern Gottes guter und gnädiger Wille.

R a c h s c h r i f t.

Zwar könnte die luther'sche Erklärung so gedeutet werden, daß er lehre: Gottes Reich könne (äußerlich und innerlich) kommen, ohne daß es gerade zu uns kommt, ohne daß wir die Gerechtigkeit, wodurch wir erst Bürger desselben werden, uns angeeignet haben, und, da wir diese Gesinnung uns nicht auf eigene Hand und ohne Gott aneignen können, so lehre uns Luther beten, Gott wolle dieselbe in uns bewirken. Allein einmal wird der Mensch hier ganz passiv genommen; Gott soll uns seinen heiligen Geist geben, er soll allen bösen Rath und Willen brechen und hindern, er soll uns stärken und in seinem Worte fest erhalten, allein von dem, was der Mensch selbst thun soll, um dem Reiche Gottes in und außer sich entgegen zu kommen, von dieser, jedem Christen so wichtigen, Lehre steht bei ihm kein Wort. Dann — die eigentliche Keßerei! — das Reich Gottes komme und sein Wille geschehe von selbst, ohne all' unser Zuthun; und endlich, daß von einem auch äußerlich zu uns kommenden und sich in der Geschichte, d. h. im Staate und in der Kirche, manifestirenden Reiche Gottes auch kein einziges Wort gesagt wird, etwas, was freilich, meiner Ansicht nach, und wenn kein arger Wahn mich befangen hält, allen christlichen Theologen überhaupt und allen evangelischen insbesondere von Luther an bis zu den verehrten Verfassern des „Systems der christlichen Lehre, 1837“ und „das Leben Jesu Christi, 1837“ mehr oder weniger zur Last gelegt werden muß. Und doch kann der Menschheit meiner Meinung nach, um deren Berichtigung ich angelegentlichst bitte, nicht eher geholfen werden, als bis die Menschheit zum Bewußtseyn dessen gebracht wird, worin das Reich Gottes in jeder Beziehung bestehe und unter welchen Bedingungen es zu uns kommen könne.

W o s l a u, den 31. Mai 1838.

Dr. Karl Seberholm.

Antwort des Dr. Nisfch.

Fast zu derselben Zeit, als Sie mir, verehrter Herr Doctor, Ihr Bedenken gegen die luther'sche Auslegung der dreieinigen Bitte des Herrn-Gebetes zukommen ließen, erhielt ich das inhaltsreiche und werthvolle Hülfsbüchlein, welches Herr Pastor Stier in Wichlinghausen seinem Katechismus i. J. 1838 hinzugegeben hat. Dieser genaue und wie Wenige in die Sachen eindringende Katechet macht S. 151. eine Bemerkung, welche Sie überzeugen wird, daß Sie mit Ihrem von Luther erlittenen Anstoße nicht ganz allein stehen. „Sehr mißverständlich leider, sagt Stier, und fast einer Berichtigung dringend bedürftig sind Luther's Worte: Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst — was ja, buchstäblich genommen, der ganzen Bitte widerspräche.“ Indessen setzt Stier sogleich hinzu — „man sieht, daß er meinen konnte: Gottes Reich ist wohl schon gekommen, d. h. zum Anfang und Anbruch, seit Matth. 3, 2. Zum völligen Kommen im ganzen Sinne bleibt dann unser Bitten und Trachten danach unerläßlich. Wie einst die „Kinder des Reichs“, die schon als zuerst geladene Gäste zu Tische saßen, wieder hinausgestoßen wurden, so steht dasselbe der falschen Christenheit bevor, wie dieß in Jesu Worten mitgemeint ist.“ Derselbe Theolog vermißt dann bei Luther die Hinweisung auf die Ernte der Heidenwelt und auf die Mission, obgleich er sich diesen Mangel erklärt, und wieder derselbe findet in dem, daß der Wille Gottes wohl ohne unser Gebet — nach der Aus-

legung der folgenden Bitte — g e s c h e h e, unklare Worte. „Sie können, sagt er, nichts Anderes meinen, als den Willen im Reiche der Natur und Vorsehung, der endlich mit Gewalt, zum Gerichte geschehe. 'Regiere und richte die Welt! dürfen wir freilich nicht erst bitten' u. s. w.

Stier findet nur Unentwickeltes oder Undeutliches an den luther'schen Auslegungen und verbessert sie nach dieser Voraussetzung S. 202., Sie aber sogar — Irrlehre.

Ich verhehle Ihnen nicht, daß meiner Ueberzeugung nach Luther beiden Anklagen gegenüber in seinem Rechte ist, und daß seine Worte, wenn sie auch dießmal der nähern Erklärung fast eine zu große Breite lassen, doch einem reinen und wahren Gefühle entsprechen, einem Gefühle, welches auf richtige und feste Gedanken zurückgeführt werden kann. Ich glaube Luthern zum Theile durch Ihre eigenen Zugeständnisse rechtfertigen und Sie mit sich in Streit setzen zu können; wo aber dieß nicht stattfindet, ist die Irrlehre, wenn anders dieses Wort hier Anwendung leidet (was ich bezweifle) — auf Ihrer Seite.

Auf die ältere und älteste Ueberlieferung will ich nicht größeres Gewicht legen, als ihr zukommt. Und doch wird es seinen Grund haben, wenn Luther, der von der überlieferungsmäßigen Auslegung der Gebote und der Bitten so Manches ohne Ansehn der Kirchenväter und wider dasselbe abgestreift und sie offenbar gereinigt hat, gerade in diesen Negativen oder Reservativen die ältesten und vorzüglichsten Ausleger des vorbildlichen Gebetes zu Vorgängern hat. Ich habe soeben nur Tertullian und Cyprian, den Lehrer und — freilich sehr selbständigen — Schüler, wieder nachgeschlagen, sie die mehr realistischen, dann unter den Griechen den nyssenschen Gregor, den mehr idealistischen und origenisirenden Erklärer — den Origenes selbst nicht, aber ich zweifle,
Theol. Stud. Jahrg. 1839. ❁

daß ihn Gregor nicht ganz ausgedrückt haben sollte — alle haben bei den drei ersten Bitten etwas den luther'schen Prämissen Aehnliches. Gregor thut es einfacher ab, indem er ruft: Ist darum wohl der heilige Name weniger heilig, wenn ich nicht also bitte? Ist wohl irgend etwas von der göttlichen Regierung ausgenommen? Tertullian, was die erste Bitte anlangt: *quando non sanctum et sanctificatum est per semet ipsum nomen Dei, cum caeteros sanctificet ex semet ipso?* — *id petimus, ut sanctificetur in nobis.* Was die zweite (die bei ihm die dritte ist, vgl. theol. Stud. 1830. S. 817.): *nam Deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est?* Was die dritte: *non, quod aliquis obsistat, quominus voluntas Dei fiat et ei successum voluntatis suae oremus, sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius.* Cyprianus fast in gleicher Weise. Entweder ist nun dieses alles schon sinnlos, müßig, vielleicht gar Mißdeutung, oder auch Luther hat sein vorläufiges Recht, theils zu sagen, es ist nicht von Bedürfnissen Gottes, sondern von unserem Bedürfnisse, nicht von Mängeln an Gottes Wesen und Werk, sondern von unsern Gebrechen die Rede, theils in objectiver Beziehung auf dem Grunde des Allgemeinen: Name, Reich, Wille Gottes — das Besondere, was Gegenstand der Bitte wird, zu bestimmen, damit ein Standpunkt für die Erklärung gewonnen werde. Wir können überhaupt, wenn wir durch den Geist Gottes und in Jesu Namen bitten, nichts Gott bitten, daß er's thue, was er nicht schon thut, daß er's kommen lasse und gebe, was er nicht schon gibt; und jede der noch folgenden Bitten des Mustergebetes ließe eine ähnliche vorläufige Anerkennung dessen zu, was ohne unser Gebet bereits ist, da ist, geschieht und gegeben wird; dergleichen denn auch bei Luther noch vorkommt, wenn es z. B. heißt: „Gott gibt das tägliche Brod auch

wohl ohne Bitte," oder „Gott versucht zwar Niemand.“ Und doch behält die Bitte ihre ganze Nothwendigkeit, weil sie die zeitliche, persönliche Besonderung des Allgemeinen betrifft, die Erschließung und willige Empfänglichkeit des Subjects bedingt und in allen ihren Arten ebenso ein Bekenntniß zum göttlichen Seyn, Wollen und Thun, wie ein Gelübde des angemessenen Selbstverhaltens in sich schließt a). Jesus ruft: Vater verkläre deinen Namen, Joh. 12, 28. Antwort: Ich habe ihn verklärt, und will ihn abermals verklären. Das Gebet war darum nicht ohne Zweck und Ursache. Hiermit will ich die Frage noch keineswegs erledigt haben.

Auf ähnliche Art, wie von den Selbpreisungen des Herrn jede das Ganze der Gerechtigkeit zum Himmelreich und doch in besonderer Rücksicht darstellt, ist es mit den drei ersten Bitten des Jüngergebets beschaffen. Das geistliche Gut ist in der lebendigen Verehrung des geoffenbarten Gottes ganz enthalten, im Daseyn seines Reichs nicht weniger, und auf gleiche Weise in der irdischen Verwirklichung seines Willens. Dieß nun haben meistens die Alten schon richtig erkannt und bezeichnet, Luther mit ihnen. Noch mehr; man ist einverstanden, daß dennoch dieser Dreifaltigkeit nichts genommen, noch zugesügt werden kann b). Es kommt zum Ersten immer auf das Wort an und auf ehrfurchtsvollen Glauben an das Wort, an den heiligen Namen. Nimm einem Zeitalter diese Güter, so ist die Thür des Hells ihm fest verschlossen. Allein es gibt an vielen Stellen und zu manchen Zeiten viel reine

a) S. m. Predigten v. 1833. u. v. 1838. S. 67 f.

b) Der Umstand, daß der ursprüngliche Lukas (Augustini Enchirid. §. 116.) die den Willen betreffende Bitte nicht hat, wird vom Augustin richtig dahin ausgelegt, daß Lukas sie dennoch — im Begriffe von den beiden andern Bitten, deren bloße Repetition die ausgelassene sey, wirklich mit befaße.

Lehre und viel Offenbarungsglauben, und doch wenig göttliches Leben, wenig Segen des Christenthums. Also die Erkenntniß, die Lehre, die Offenbarung soll Gesinnung werden; der Herr will wahrhaftig regieren, der Herr will als Geist regieren, er will sein Reich in unseren Herzen aufrichten. Das aber wieder nicht mit bloßer Innerlichkeit, gleichsam in bloß himmlischer Weise, gleich als ob das Aeußere nach wie vor sein natürlich Wesen, seine weltliche Art und Farbe behalten müßte. Nein, Gottes Wille geschehe auf Erden. Sind wir über diesen Unterschied und diese Einheit der Bitten, die es gilt, einverstanden, so muß doch wohl Folgendes unsere Billigung finden: einmal, daß der Katechismus jene reichen, großen Vorstellungen Name, Reich, Wille Gottes aus jener Allgemeinheit, vermöge welcher sie zugleich dem Glauben von Gottes Wesen, Regierung und Vorsehung überhaupt angehören, herausnimmt, um sie dem besondern Gebiete des Heils zu sichern, um sie in diesem Gebiete des Geistes und des geistlichen Lebens zu erfassen und in solcher Bestimmtheit zur Auslegung darzubieten; ebenfalls, daß Luther auch in Ansehung dieser schon bestimmten Vorstellungen das, was der Selbstbewegung des bittenden Subjects bereits zuvorkommt und geschehen ist, von der bestehenden Frage und nächsten und größten Aufgabe unterscheidet, um das Gebet desto mehr zu persönlicher, lebendiger, freier Wirklichkeit zu bringen, und endlich, daß er durch die Antwort auf die Frage: wie geschieht das? die jedesmal schon näher begrenzte und in der Mitte erfaßte Vorstellung näher bezeichnet, z. B. mit Wort, Geist, — sie genetisch oder antithetisch entwickelt und dabei zugleich Folge, Zusammenhang, Unterschied und Ergänzung deutlich wahrnimmt. Was den ersten Punkt anlangt, so ist es doch offenbar nicht gleichgültig, daß der katechetische Proceß von dem Unter-

schiede z. B. der göttlichen Weltregierung (sein Königreich herrscht über Alles) und des Reiches Gottes ausgehe. Das Reich der unbedingten Macht; der Natur, wie man es nennt, darf für den Volksunterricht schlechterdings nicht ignorirt werden. Dieses ist nun freilich schon da, und Luther spricht von einem kommenden. Wohlan! Allein es ist auch ein kommendes in der Herrlichkeit, in welcher sich der Gegensatz des Macht- und Gnadenreiches wieder auflösen soll, und jene Chiliasten, oder diese zu geschweigen, die Realisten, ein Tertullian, Cyprian, flehten am meisten und ließen bitten um diese Vollendung des Reiches, um nostrum regnum, ut regnemus, postquam servivimus, wogegen die Spiritualisten nur an das geistliche Reich gedacht wissen wollten, so daß es also wohl darauf ankommt, die verschiedenen in der Lehre Jesu bezeichneten Arten des kommenden und eintretenden Reiches nicht von einander zu reißen, sondern durch Unterordnung in Einheit zu erhalten. Die Zertrennung gibt uns einerseits die ganz vage, flüchtige Idee des Reiches der Wahrheit und der Tugend, von dem so viele Lehrbücher allein reden, auf der andern weckt sie leidenschaftlichen Schrei eines vermeintlichen Märtyrthums nach der Erscheinung des Herrn und nach dem Tage der Rache. Auch die diesem Schreie zum Grunde liegende Hoffnung hat ihr Recht. Aber ihre Bitte muß verhältnißmäßig zurücktreten. Den wirklichen Kindern des Reichs ist ihr Erbe sicher. Die Mitte und der Strebepunkt der Hoffnung und Bitte muß das Kommen und Eintreten ins Herz und Leben seyn. Daß es nur so nicht an uns vorübergehe, uns nicht umgehe, ist die eigentliche Bitte; gekommen ist es auch so, kommen wird es auch so, ohne unser Verdienst; aus lauter göttlicher Gnade und Vorsehung ist es da, ist es nahe, aber daß es nur für uns und in uns komme! In der That Ursache genug, zu sagen, daß das Reich Gottes von ihm selbst,

vor unserm Gebete komme, und daß es dennoch hohe Noth sey, es in uns herein und zu uns her zu bitten. Die von Stier vorgeschlagene Veränderung befriedigt mich nicht. Sie lautet: Gottes Reich ist wohl vor unserm Gebete von ihm selbst gekommen, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es immer weiter komme, zu allen Menschen und Heiden, sonderlich auch in aller Christen Herzen. Sie hat das unleugbare Verdienst, daß sie jeden Schein des Widerspruchs wegschafft; allein ich habe wider sie: 1) daß sie das Reich der Herrlichkeit völlig vergessen macht; 2) daß sie das Selbstkommen des Reichs auf die Vergangenheit beschränkt; 3) daß sie mehr auf das extensive als auf das intensive Wachsen des Reiches siehet oder doch den Gedanken an das letztere durch Aufgeben des Uns und durch Hinblick auf der Christen Herzen mehr schwächt, als hebt. Die Rücksicht auf Heidenwelt scheint mir bei der ersten Bitte wenigstens ebenso nahe zu liegen, als bei der zweiten; denn die Heiden haben auch das Wort noch nicht.

Ich vergesse nicht, verehrter Herr Doctor, daß ich schon mit bisherigen Aeußerungen wohl ebenso stark als Luther's Auslegung gegen Ihre Ansicht verstoßen habe, und daß ich mich doch eben mit dieser verständigen oder auseinandersetzen soll. Ein Eifer wie der Ihrige, ein Eifer für Christenthum als That, als Wille und Geschichte hat, wo ich ihn immer gefunden, stets meine Theilnahme erregt, und ich habe nicht verfehlt, an dieser Erscheinung desselben in Ihrem Schreiben mich, meine Gesinnung und Handlungsweise zu prüfen. Die gläubige Gleichgültigkeit ist schon Unglaube, die müßige Hoffnung, die gebets- und thatenlose ist keine christliche; der von Ihnen sogenannte Quietismus, Absolutismus, der auch nie verfehlt, in Autonomisterei umzuschlagen — wovon mir die Proben im

Leben nicht ferne geblieben sind — soll wahrlich an mir keinen Anwalt finden. Viele sind, die in meinen Schriften und Predigten die ethische Richtung entschiedener als die dogmatische wirken sehen, oder um meiner Sittenlehre willen mir meine Glaubenslehre zu Gute halten. Demungeachtet kann ich mit der gehemmten religiösen Ansicht oder mit der Begrenzung des göttlichen Thuns, auf welcher Sie mir zu bestehen scheinen, nicht einig werden. Die beiden Sätze, von denen Sie anheben, genehmige ich, wenn ich lediglich auf den Gedanken sehe, ganz.

1) Der Gegensatz des Guten und Bösen sey contradictorisch, gelte vor Gott, könne nicht, solle nicht der bloßen Entwicklungsgeschichte des Guten in der Endlichkeit anheimgegeben werden; 2) die Weltgeschichte lasse sich nur durch den Blick auf Sündenfall und Erlösung verstehen. In ersterer Beziehung würde ich mich nur nicht begnügen zu sagen, daß Gott über den Unterschied des Guten und Bösen nicht hinaus, oder daß der absolute Geist nicht gegen Gutes und Böses indifferent sey. Gott ist darüber nicht hinaus, weil er nicht darin ist. Gott als die heilige, wahre Liebe ist allein Grund und Ursache, daß das Gute sich dem Bösen entgegenstellt, daß das Böse von Anfang und in jedem Momente des Fortgangs und der Erscheinung vom Guten geschieden und der Nothwendigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Ewigkeit, die es ansprechen und affectiren möchte, wieder beraubt wird. Daher etwas auch nur in seiner Beziehung auf Gott böse ist und bleibt. Andererseits ist Gott allerdings über dem Unterschiede, da dieser nicht in ihm ist, und über ihn hinaus, weil er der Erlöser ist. Doch lassen wir dieses. Sie folgern zunächst aus Ihren Sätzen, die Geschichte eines gefallenen Geschlechts sey eigentlich eine Entwicklung ohne Gott; das Böse herrsche in ihr als das Ueberwiegende, folglich nicht Gottes guter und gnädiger Wille. Die Menschen,

die verkehrten, selbstsüchtigen, die durch den Fall aus dem Bereiche der Einwirkungen Gottes getreten, in denen nur das Minimum des Göttlichen, ein bewußtloser Trieb, die Natur zu beherrschen, den Staat zu bilden und fortzuschreiten oder sich die Begrenzung des Bösen gefallen zu lassen, übrig geblieben ist, um sich im Leben zu manifestiren, diese Menschen machen all die Geschichte, welche außerhalb der Wirkung des Princips der Erlösung verläuft, im Grunde selbst und schreiben sie doch Gott zu, wo sie etwa mit ihrem Minimum das Böse erkennen und sich daran stoßen, während Gott in der That und Wahrheit sich zum Bösen in keine Beziehung der Zulassung oder Bewirkung oder Benutzung setzen kann, sondern allein in diese, daß er es durch die Erlösung wieder aus der Geschichte heraus schafft. Der Grundirrtum, daß Gott am Bösen Antheil habe, ist aber Quell all der Indolenz und falschen Resignation, deren Zug durch die Geschichte geht, und Ursache, daß auch die dargereichte Hoffnung des wirklichen Heils nie hat rechte Wurzeln schlagen und rechte Früchte tragen können. Ich fürchte, Verehrtester, daß Sie den Dualismus des Guten und Bösen ohne Fug und Recht zu einem Dualismus der Geschichte umwandeln. Um den letztern zu bekämpfen, reichen Sie mir selbst einige Waffen dar. Ich will die Wörtlein „eigentlich, fast, nur dieß und nicht mehr ist Gottes an der Geschichte des gefallenen Geschlechts“ nicht besonders berücksichtigen. Sie lehren einen Sündenfall — und doch keine göttliche Zulassung des Bösen? Sie lehren einen Rathschluß der Erlösung — und doch keine Weltregierung, keine Vermittlung und Vorbereitung der Erlösung durch die letztere? Sie lehren einen Erhalter des göttlichen Menschenlebens in einem Minimum — und doch keinen guten und gnädigen Willen Gottes in all den unendlichen Selbstverurtheilungen und Selbstbestrafungen der sündigen Menschheit, in

all den Gerichten, Gesetz- und Zuchtanstalten, durch welche die Welt für ein Neues empfänglich gemacht und erhalten wird? Sie erklären sich nachdrücklich gegen den Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, aber es ist einleuchtend, daß Sie ihn dennoch bei Ihrer Ansicht am allerwenigsten entbehren können. Die Zulassung läßt sich nur vom Standorte eines Solchen aus bestreiten, der kein Bedenken hat, zu lehren, daß Gott (freilich anders als das Gute) das Böse auch bewirke und wolle. Wie fern liegt Ihnen dieß! Der Gott Ihres Glaubens scheint sich ja wirklich von den Gottlosen, die die Geschichte des schlimmen Verlaufs machen, mit allem positiven Wollen und Thun zurückzuziehen. Er läßt es eben so gehen. Oder — will er nicht wenigstens, indem er sich so verhält, die Abfälligen nach und nach die Erfahrung machen und es fühlen lassen, daß sie die Geschichte ohne Gott nicht zu machen, nicht gut zu machen im Stande sind? Gott entläßt den Menschen zur Freiheit, will und schafft das Böse in seiner Möglichkeit, will und schafft ihm, wenn es zur innern Wirklichkeit gekommen, seinen Ausbruch, in dem es seine Hässlichkeit enthüllen und sich selbst richten muß. Gott überläßt so den Sünder sich selbst, und doch auch nicht; er verläßt ihn, oder vielmehr nicht, denn er richtet und straft oder züchtigt ihn. Ist das keine Geschichte des göttlichen Willens? Sie verengen willkürlich den Begriff dieses Willens. Sie sagen: der gute Wille Gottes ist nur da, wo er gethan wird. Doch nein, er wird nach Ihrer Ansicht auch da seyn, wo er sich mittheilt oder zu jener That erweckt, wo er offenbarend, erleuchtend, erlösend wirkt. Nun stehen ja aber mit diesem Willen des Gesetzgebers und Erlösers die Führungen, Sendungen, Gerichte Gottes im genauesten Zusammenhange. Es wird Ihnen erinnerlich seyn, wie gern die Theologen bei Aufhellung des Begriffes von der Gnadenwahl und Vorher-

bestimmung, um die sittliche Ansicht mit der religiösen in Einheit zu erhalten, sich des Spruchs bedient haben: Israel, du bringst dich selbst in Unglück, aber mein Heil steht allein bei mir. Wohlan, dieß möchte eine passende Formel Ihrer Betrachtungsweise seyn. Ist es aber weniger biblisch, hinzuzusetzen, daß auch das Unglück des abgefallenen Israels göttlicher Wille und göttliche That ist? Werden doch nach heiliger Schrift alle Frevler und Thoren willenlos und unbewußt Werkzeuge der Ehre Gottes (Herodes, Kaiphas, Pilatus), und geschieht sonach nicht auch an ihnen und durch sie ein Wille, der nicht nur an sich gut ist, sondern auch im unzerreißbaren Zusammenhange des einzelnen Ereignisses mit dem Ganzen als ein guter sich offenbart. Nur daß die ganze Lehre von dem auf Erden geschehenden Willen Gottes immer an dem Begriffe der Zulassung — wie dieses auch die wahrheitsliebenden Theologen Twisten und Julius Müller (die doch fürs Erste ihn zu beseitigen streben) am Ende zugestehen — ihr Complement erhalte. Es will etwas sagen, daß Hiob's Satan unter den Söhnen Gottes kommt, und dieser Wahrheit widerspricht nicht, sondern entspricht die neutestamentliche Vorstellung, die ihn aus dem Himmel fallen läßt. Es bleibt dabei, den Willen Gottes thun wir ohne Gebet nicht; aber daß er ohne unser Gebet auch geschehe, auch auf Erden geschehe und dabei ein guter Wille sey, wie Sie dieses leugnen und sogar für Irrlehre erklären wollen, ohne mit der heiligen Schrift beider Testamente, ohne mit den unentbehrlichen religiösen Begriffen der Vorsehung, Regierung, Mitwirkung Gottes (ohne welche auch der Erlösungsbegriff seine Haltbarkeit verliert) sich in Widerspruch zu setzen, verstehe ich nicht, wenn ich schon verstehe, warum Sie sich irgend einem trügen, falschen, capitulirenden Optimismus entgegensetzen. Der allein wahre Optimismus ist der Glaube an die Er-

lösung, freilich an eine Erlösung, welche nicht in der Weise der marcionitischen Ansicht von der Schöpfung, Erhaltung, Regierung getrennt werden darf.

Sie folgern weiter: die Geschichte seit Christus ist die Geschichte eines erlösten Geschlechts, in welchem die Erlösung sich mehr und mehr und endlich absolut verwirklichen muß, so daß die Welt ein Reich Gottes wird, d. h. auch ein äußerer Zustand eintritt, der gottgemäß ist, und der Wille Gottes nicht mehr bloß im Himmel (im Reiche der Idee), sondern ganz ungetrübt vom bösen menschlichen Willen und durchgängig auf Erden, in der Wirklichkeit, geschieht. Ich bezweifle diesen Gedanken im Allgemeinen nicht; göttliche Erlösung kann nicht seyn, ohne daß sie sich vollende. Nur bleibt dabei das Mißsen, von dem Sie reden, noch unbestimmt. Denn gänzliche Vollendung des Heils glaubt der absolute Prädestinarianer, glaubt der Origenist; jenem gehört zur Vollendung die vollzogene Verwerfung der Verworfenen (Andern deren Vernichtung), diesem die sittliche Aneignung des Heils für jedes persönliche Wesen. Es sey in richterlicher oder in richterlich-heilender Kraft, das Reich Gottes vollendet sich absolut nach beiden Ansichten, mit unfehlbarer Nothwendigkeit. Und kommt nun nicht das Reich Gottes auch ohne unser Gebet? Geschieht nun nicht der Wille Gottes auch ohne unser Gebet? So, daß ich nur desto mehr rufen muß: laß mich Antheil haben mit den Heiligen, Seligen, Freien in deinem Reiche und in der Geschichte deines Willens? Doch Sie lenken selbst ein. Sie gestehen zu: das Reich Gottes kommt dem Widerstreben der Menschen und ihrer faulen Müßigkeit zu Troß endlich zu Stande mittelst des an jenes Minimum anknüpfenden erlösungskräftigen Christenthums. Allein Sie sagen: Gottes Rathschluß ist ein anderer als der, daß es so langsam zu den Widerstrebenden komme; kommt es nach Gottes Ordnung, so kommt

es so, daß wir es durch die Herenbildung der christlichen Idee in die Wirklichkeit der Lebensverhältnisse zu Stande bringen. „Denn was Gott in der geistigen Welt auf Erden wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will.“ Sollten Sie wohl den von Ihnen selbst geschürzten Knoten auf diese Weise gelöst haben? Ich fürchte, nicht im mindesten; ich glaube, Sie hätten folgerichtig von ihrem Standorte aus jedes Kommen-Müssen zu verneinen gehabt. Sie hätten — um die speculative Einheit Ihres Gedankens zu retten, sagen müssen: das Reich Gottes kommt nie und nimmer ohne unser Zuthun. Freies kommt als solches nur durch Freies. Der Knoten, den Sie dagegen schürzten, ist dieser: das Reich Gottes kommt trotz allem Widerstreben und Müßig-gange der Menschen und vollendet sich; und: es kommt nach göttlicher Ordnung durch unseres Willens That zur Vollendung. Wie lösen Sie ihn nun? Sie sagen: wider Willen und ohne Streben der Menschen kommt es etwa erst nach vielen Jahrtausenden. Ich frage: was thut denn hier die Zeit? Mit der Zeit vollendet sich ein Naturproceß. Sie haben es mit einer Bestimmung des freien Willens zu thun. Aeonen befehlen an sich selber noch keinen Ihrer Widerstrebenden; und muß Gott den Willen brechen, so genügt der Augenblick. *En peu d'heure Dieu laboure*, wie das von Göthe zur Erklärung der Erweckungen citirte Sprüchwort sagt, und doch auch in den langen Aeonen. Ueber göttliches Eilen und Weilen ist schon vieles Wahre und Schöne gesagt worden, z. B. von Klopstock, aber nichts dergleichen, was diesen Gegensatz dem Gegensatze von Nothwendigkeit und Freiheit gleich machte. Zwischen Ihrer Nöthigung und Ihrer Freilassung gibt es vorderhand noch keine Vermittlung. Sie setzen den Rathschluß Gottes, die Ordnung Gottes und seines Reiches der

Nothwendigkeit entgegen, und so lassen Sie im Gebiete der Menschengeschichte da, wo Sie ihn nicht wollen, noch wollen können, einen ganz unverständlichen Zwang dennoch übrig. Wir wollen zwei Gedanken, die von Ihnen ausgesprochen worden sind, näher prüfen, den einen, einen unbestimmt wahren dogmatischen, den andern einen ethischen, vortrefflichen, ganz wahren, und so werden wir der Vermittlung näher kommen. Sie behaupten, in der geistigen Welt wirke Gott nichts als durch Menschen. Das ist das Dogmatische, das näherer Bestimmung bedarf. Und Sie sagen, daß es uns Neutestamentlichen nicht weniger gebühre, die Sehnsucht nach dem neuen Kommen des göttlichen Reiches zu pflegen, als es den Alttestamentlichen zukam, erwartungsvoll nach dem Erlöser zu schauen und ihm den Weg zu bahnen. Was nun jenes Dogmatische anlangt, so darf man es, wenn Sie es sagen, weder pantheistisch, noch deistisch verstehen. Sie wollen also die Lehre, daß Gott, ehe er durch uns wirke, in uns, und ehe er in uns wirke, auf uns wirke, uns zu seinen Werkzeugen bilde, keineswegs verleugnen, noch ganz umgehen. Folglich werden Sie es beachten, daß Gott, ehe er durch uns oder irgend einen Menschen seinen Willen wirkt, durch sein ewiges Wort in dem Sohne und durch den heiligen Geist auf und in uns wirkt. Und Sie werden dieses zwiefache Mittlerische nicht schlechterdings auf Eins zurückführen, was im Christenthume auch ganz unmöglich wäre. Alle Inspiration ist durch Manifestation vermittelt. Demgemäß muß man ebenfalls die Gültigkeit der dogmatischen Unterschiede, Berufung und Bekehrung, Veranlassung und Bewirkung des Glaubens, anerkennen. Alle Wirkungen des Wortes aber und der Lehre werden durch die mannichfaltigsten, von Gott vorgesehenen und herbeigeführten Umstände, durch gesellige Wechselwirkungen, durch innere und äußere Zu-

stände näher bestimmt. Welch ein Reichthum der auf uns gerichteten Wirkungen Gottes! Immer nur, wer da hat, dem wird gegeben. So lange wir den Herrn noch nicht gesehen, müssen wir mehr geheiligt werden, aber Niemand wird geheiligt, er sey denn bekehrt, Niemand bekehrt, er werde denn versöhnt, Niemand gerechtfertigt, er sey denn erleuchtet und erweckt zum Glauben, Niemand gläubig, er sey denn berufen. Auch über die Berufung hinaus bereiten die Wirkungen des Erhalters und Regierers vor, die bis in den Act der göttlichen Schöpfung zurückreichen. Es gibt also keinen Moment in der individuellen Entwicklung, in welchem wir nicht Alles, was wir geworden, empfangen hätten, keinen, wo wir nicht noch Mehr verlangen müßten, keinen, wo wir nicht vom göttlichen Willen an unserm Willen angefaßt würden, keinen, da wir nicht, mit dem, was wir bereits empfangen, uns selbst bewegen und ergriffen nach einem Weiteren uns zu strecken hätten, um es zu ergreifen. Denn wenn wir auch im Momente der Bekehrung am meisten unter der Wirkung des Geistes stehen, im Momente der Berufung am meisten in der Entgegenwirkung stehen können, so vermittelt sich doch auch dieser Gegensatz wieder aufs Mannichfaltigste. — Wozu das Alles? Damit von Neuem klar werde, beides, daß Gottes Reich komme und Gottes Wille geschehe ohne unser Gebet, vor unserem Gebete, und daß Gottes Reich komme zu uns, und sein Wille geschehe bei uns und himmlisch auf Erden nicht ohne unser Gebet. Denn das Erste anlangend, so ist ja Gottes Wille, der grundgute Wille der Erlösung überhaupt als der stets zuvorkommende, stets in der That vordringende und andringende, nicht etwas durch unser Gebet erst Hervorzurufendes oder zu Verdienendes, zu Bewegendes — Paul Gerhard: Ihr dürft nicht sorgen, wie ihr ihn wollet ziehen, mit eures Armes Macht — und was

das Andere betrifft, so kommt zwar das Reich Gottes auch an die Unempfänglichen und Gebetslosen, aber nicht in sie; der Wille geschieht an ihnen und mit ihnen, aber nicht zu ihrer Seligkeit. Demnach treibt uns der Geist, in der Berufung die Erwählung zu suchen. Derselbe Geist, der es uns bezeugt, einerseits, daß Christo alle Kniee sich beugen müssen, daß ihm irgendwie alle Feindschaft sich zu Füßen legen muß, daß also sein fortschreitendes Reich, sein sich vollendender Wille in seiner heiligen und herrlichen Nothwendigkeit an keinem Widerstande sich brechen kann, und andererseits, daß die individuelle Erlösung nichts Zeitliches, nichts Natürliches ist, etwas Freilassendes ebenso wie etwas Freimachendes bleibt, derselbige Geist erzeugt uns diese Bitten, die zugleich Thaten des sich selbst aufschließenden und hingebenden Herzens sind. Es ist beides also Gegenstand unserer Erkenntniß, das Müßen, das Nothwendige, und das Sollen oder das Freie. Durch den Glauben an den grundguten Urwillen der Gnade, in dessen Offenbarungen oder Bethätigungen kein Hinderniß unseres Heiles liegt und doch die Nothwendigkeit eines sich zur Seligkeit erneuernden Sinnes enthalten ist, werden wir desto mehr getrieben, jedem bloßendenschaftlichen Müßen jeder Vollendung des Reiches ohne und außer uns mit Gebete zuvorzukommen und wo möglich in jedes Christen Namen das Heil der Befestigung in der Berufung, in jedes Menschen Namen das Heil der Berufung und Erwählung anzusprechen. Ich glaube, daß wir auf diesem Wege der Betrachtung von „der unendlich langen Zeit“, in der nach Ihrer Aeußerung das Reich Gottes kommt, wenn es ohne unser Zuthun kommen soll, in richtiger Weise loskommen, oder vielmehr von dem, was Sie eigentlich meinen, von der ganz unbestimmten, gedankenlosen, unwahren Hoffnung und Erbitung des Reiches Gottes. Mit Recht behaupten Sie,

daß es an der Zeit für uns Christen und ganz in den Verhältnissen begründet sey, in denen wir uns befinden, die Verheißung des Reichs mit gleicher Lebendigkeit und gleicher Sehnsucht nach ihrer vollern Verwirklichung zu ergreifen, als es je vor Christus geschah und geschehen konnte. Vielfach und auch in dieser Rücksicht lehrt für uns der alttestamentliche Standpunkt, obgleich verklärt und erhöht, zurück. Allein dieß findet auch insofern statt, als schon von den alten Gläubigen die Bedingtheit des Glücks und des Antheils am künftigen Glücke durch Gerechtigkeit erkannt und geltend gemacht wurde. Unbedingt ist die Bitte ums Reich, wenn in ihm die vollkommene Einheit des geistlichen und leiblichen Gutes, der Heiligung und Verherrlichung angeschaut wird, oder unbedingt ist sie in ihrer Richtung auf das Kommen und Wirken des Geistes. Sonst und im Uebrigen ist es ebenso schwärmerisch und leidenschaftlich, um Beschleunigung des Weltendes und Abbruch des Aeons der evangelischen Berufung zu bitten, als es für den Einzelnen unvernünftig und unchristlich bleibt, sich schlechterdings aus der Welt und Zeit herauszubitten. Erst sofern Christus mir Leben und Lebenswerth geworden, ist Sterben mein Gewinn. Tertullian konnte sich daher an denen irren, die er Thoren schalt und von denen er sagte, *quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant?* de orat. 5. Freilich hatte er an seinem Orte wieder desto mehr Recht, da er in seinem Texte die Bitte ums Reich als die dritte vorfand, folglich die sittliche und heilige Bedingung des Endheils bereits durch die zweite, die das Geschehen des Willens zum Gegenstande hatte, vollzogen fand. Wir mögen seine irrige oder unsere gültige Folge der Bitten zum Grunde legen, immer bleibt der große Gegensatz, den Luther so einfach und unentwickelt hingestellt hat, ohne unser Gebet, aber wir bitten — auch bei uns,

gerechtfertigt. Es liegt in seinem erklärten Was ist das? eine starke und entschiedene Anbahnung aller katechetischen Belehrungen, die hierher gehören. Mehr als diese bedurfte es nicht. Aber wo ist nun die Irrlehre?

Sie lassen Luther in einer Nachschrift theilweise Gerechtigkeit widerfahren, nur theilweise, denn die drei Klagen bleiben stehen: 1) er nimmt den Menschen ganz passiv; 2) er sagt, es kommt von selbst, und das ist die Kezerei; 3) er bezeugt es mit keinem Worte, daß das Reich Gottes sich im wirklichen Leben des Staates und der Kirche manifestiren soll, eine Unterlassungssünde, in welcher ihm alle christlichen und auch insbesondere alle evangelischen Theologen vorausgegangen oder nachgefolgt sind. Das Zweite nun ist bereits erledigt. Aber wirklich? die Auslegungen Luther's sagen nichts von dem, was der Mensch thun soll, sie sprechen nur von dem, was Gott thut? In der That die Auslegungen wären zu tabeln, wenn sie unter den erbetenen Wirkungen Gottes nicht die Thätigkeiten und Lebensbezeugungen eines wahren Christen und einer wahren Christenheit erscheinen ließen. Nun verstehe ich Sie aber kaum, wenn Sie dergleichen vermiffen. Der Name Gottes wird geheiligt, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben. Wie kommt das Reich zu uns? Wenn wir durch die Gabe des heil. Geistes dem Worte glauben und göttlich leben. Was fordern Sie nun mehr? Denn im Uebrigen hat der Katechismus ein Gebet auszulegen, d. h. es handelt sich von der gedungensten, umschließendsten That des sich in seiner Freiheit bedürftig und abhängig machenden und zur alleinigen Hingebung an Gott freimachenden Herzens. Zeugnet Luther etwa, daß Gebete Gelübde seyen, daß die Wahrheit und Lebendigkeit des Gebetes für begleitende Handlungsweisen und Bestrebungen Bürgschaft leiste. Die

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 65

Verheißung ist auch Geheiß, das Gebet ist ein Gebot. Es bleibt daher nur die Anklage gegen die Theologen übrig, eine Klage, deren ernste Freimüthigkeit ich zu ehren, deren Grund ich jedoch nicht zu erkennen weiß. Ich begreife, daß wir europäische, deutsche Christen, Prediger, Theologen, und auch die besten mit eingeschlossen, den Willen Gottes zu wenig thun, in Staat und Kirche ihn zu wenig verwirklichen. Nur fehlt es nicht an der That, ohne daß es am Gebete zugleich fehlte. Nur muß die Heiligung und Christianisirung der Welt aus der Heiligung der Familie hervorgehen. Und so kommen wir auf die Noth und das Bedürfniß der intensiven und individuellen Heiligung zurück. Daß christliche Vielthueri und wenn wohlgemeinte, doch einsichtslos drängende Planmacherei wieder nachläßt, oft mehr verdirbt als bessert, werden Sie ohne Zweifel zugestehen; daß auch die Gedanken und Thaten der Weisesten, die auf die Verbesserung der Zustände gerichtet sind, oft darum vorderhand fruchtlos bleiben, weil die göttlichen Gedanken und Wege größer und umfassender gewesen, weil die Wunden, die man heilen will, ehe sie geheilt werden, noch weiter ausbluten sollen, werden Sie anerkennen, ohne daß es dabei noth wäre, mit Witzmann die Weltgeschichte für die Bekehrungsgeschichte des Teufels zu halten. Ohne Umschweif will ich Ihnen einräumen, was das Sprüchwort sagt, laßt uns besser werden, gleich wird's besser seyn, und daß auch, seit Gott den europäischen Völkern mit dem Willen und Vermögen, im Vertrauen auf ihn das fränkische Joch abzuschütteln, ein Blick neuer religiöser Begeisterung gegeben, oder seit dem durch Jubelfeste der evangelischen Kirche wieder angeregten Leben so mancher schöne Anfang im Sande zu verfluchen scheint. Die Staatsklugheit und der Staatenverlehr hatten sich auf christliche Grundsätze besonnen, und doch hat man am Ende wieder zu dem Künstler fast verehrend hinaufgesehn,

der erst seitdem seine Kunst, ohne Grundsatz und nach Umständen rechtzeitig zu handeln, zu binden und zu lösen, noch aufs glücklichste entwickeln zu sollen schien; ein die kirchlichen Spaltungen vermittelndes christliches freies Element war aus Lebenserfahrungen unter Begünstigung von der besten deutschen Wissenschaft hervorgeblüht, und es hat sich unvermerkt bis zu dem Grade verflüchtigt, oder bis zu dem Grade zu kirchlicher Parteisucht condensirt, daß wir uns kaum um einen ganzen Schritt weiter gekommen scheinen können. Von dergleichen reden Sie aber nicht. Nein, Sie sagen: die Theologen haben die Verwirklichung des Reiches Gottes in Staat und Kirche auf dem Gebiete der Wissenschaft und Lehre verleugnet. Meinen Sie etwa, sie hätten sollen den Begriff der Christianisirung der Menschheit durch die Mission in die Sittenlehre und zugleich in die praktische Theologie mit aufnehmen? In der That ist dieß zu wenig geschehn, aber es ist ja doch geschehn. Und weil ich einmal mit angeklagt bin, will ich mich auf S. 192—194. schon der ersten Ausgabe meines Lehrbuchs berufen. Was Sie aber über den Sinn der beiden Paragraphe meines Buchs über Kirche und Reich Gottes und über Kirche und irdischen Beruf hinaus zur rechten Ansicht und Lehre erfordern, ist mir nicht klar. Gewiß sind Sie darüber mit mir einig, daß Luther z. B., daß Valentin Andreadä, daß Spener, daß zu unserer Zeit auch Schleiermacher als Prediger, daß de Wette durch Aufsätze, die er um die Zeit des Jubiläums der Reformation herausgab, mit großem Nachdrucke, jeder in seiner Art, die Einführung des christlichen Geistes in das Leben des Staates, der ganzen Gesellschaft, der Familie und der Schule und Kirche gefordert und beschrieben haben. Und da Sie Neandern selbst erwähnen, liegt die Idee der Neugestaltung des ganzen menschlichen Daseyns durch das Christenthum und

der Glaube an deren Verwirklichung seiner Kirchengeschichte nicht allenthalben zu Grunde?

Um noch einmal auf Luther zurückzukommen, so können wir die im kleinen Katechismus enthaltenen kurzen Auslegungen der von Ihnen angeführten Bitten, abgesehen vom großen Katechismus, der auch schon Auskunft genug gibt, am besten aus seiner frühern reichhaltigen Schrift „Auslegung des Vater-Unsers für einfältige Laien. A. 1518“ (Erlang., Octavausg. der Werke, Th. 21. S. 159.) verstehen und erläutern. Sie werden ihn nicht mißbilligen, wenn er sagt: Also ist Gottes Reich nit anders, dann Fried, Zucht, Demüthigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend zc. Sie werden ihn vielleicht mißbilligen, wenn er hinzufügt: Nun ist niemand, der nicht finde in ihm etwas von des Teufels Reich; darum muß er bitten, zukomme dein Reich — denn Gottes Reich wird hie wohl angefangen und nimmt zu; es wird aber in jenem Leben vollbracht“ a) — aber mit Unrecht. Er widerspricht auch wohl Ihrer Ansicht, wenn er schreibt: „darumb beten wir nit also: lieber Vater laß uns kommen zu deinem Reich, als sollten wir danach laufen — denn Gottes Gnaden und sein Reich mit allen Tugenden muß zu uns kommen, sollen wir es überkommen — gleichwie Christus hat zu uns kommen müssen, wenn wir haben sollten.“ Sie werden aber sehr treffend finden, wie er,

a) Vgl. Groß. Katech.: „denn Gottes Reich zu uns kommen geschieht auf zweierlei Weise: einmal hie zeitlich, durch das Wort und den Glauben, zum andern ewig, durch die Offenbarung. Nu bitten wir solches beides, daß es komme zu denen, die noch nicht darinnen sind, und zu uns, die es überkommen haben, durch täglich Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben.“ — „Daß das Evangelium rechtschaffen durch die Welt gepredigt werde.“ — „Zum Andern daß es — in uns wirke und lebe“ — „das Reich des Teufels niedergelegt werde, so lange bis es endlich gar zerstört zc.“

ohne den spiritualistischen Auslegern zu folgen, die chilia-
stischen, um sie kürzlich so zu nennen, die „durch Reich
Gottes nichts anders denn Freud und Lust im Himmel
verstehen“, mit der Klage „sie wollen den Vorgang nit
recht, so wird ihnen die Folge auch nit“ zu rügen weiß.
Und wollen Sie zur dritten Bitte übergehen, so zweifle
ich, daß Sie irgend ein Moment ihrer Wahrheit und
Eigenthümlichkeit vermissen werden. Denn er bemerkt
ausdrücklich, es sey ein Anderes „bauen und regieren“
und wieder ein Anderes „wehren, schützen und feste
drüber halten.“ Beides gehöre zu einem guten Regi-
mente. Wenn uns bereits Gottes Wort und Geist das
Herz bewege und erfülle, so sey noch nicht Alles gethan
und geschעה. Nun komme es auf die Ausführung ge-
gen den Willen des Fleisches, der Welt und Satans an.
Da gebe es viele Püffe und Stöße auszuhalten, so man
dabei bleiben wolle. Dennoch bleibt Luther bei der bloßen
gedulbigen und unterwürfigen Sinnahme des weltregie-
renden Willens nicht stehen. „Wir bitten“, sagt er,
„um Erlösung von unserm Ungehorsam. Ohn Zweifel,
Gottes Willen geschעה, ist nichts anders dann seine Ge-
bote halten. Was Gottes Gebot seyen, das ist eine weit-
läufige Red. Aufs kürzest — den alten Adam in uns
tödten. — Und also soll ein Mensch sich selbst üben, daß
er einen Ueberwillen hab gegen seinen Willen. Merk drauf,
es ist gewiß Zeichen eines bösen Willens, wenn er nit lei-
den mag sein Verhinderung. Auch ein rechtschaffener mensch-
licher Wille muß oft von Gott gebrochen werden, daß er
noch besser werde, oder damit nicht durch seinen Schein
der falsche Wille wieder aufkomme. Da ist erst ein guter
Wille, da kein Wille ist.“ Das Letztere nun lautet Ihnen
sicher ganz quietistisch. Nun lesen Sie aber noch dieses:
„Du sprichst: ei, hat uns doch Gott einen freien Willen
gegeben. Antwort ich: warum willst du ihn denn machen

zu einem eignen Willen und läßt ihn nit frei bleiben? Wenn du damit thust, was du willst, so ist er nit frei, sonder dein eigen. Gott hat niemandem ein eigen Willen gegeben, dann der eigen Will kumpt vom Teufel und Adam; die haben ihren freien Willen (von Gott empfangen) ihnen selbst zu eigen gemacht. Dann ein freier Will ist, der nichts eigens will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er, dann auch frei bleibt, nirgends anhanget oder anlebt. Dann also ist es im Himmel, da ist kein eigener Will; daß dasselb auch also sey auf Erden." Kaum werden Sie hierin Irrlehre, kaum etwas Anderes als die befriedigende Erklärung und Rechtfertigung jenes scheinbaren Quietismus finden können.

Bonn, den 21. März 1839.

3.

Bemerkung über die ersten Leser des Hebräerbriefes

von

W. F. Kind,

Pfarrer in Grenzach im Babilchen.

Dr. Mack stellt in dem dritten Hefte der tübinger theol. Quartalschrift des J. 1838 die Vermuthung auf, daß der Hebräerbrief von Ephesus aus an die Judenchristen zu Korinth gerichtet und zugleich damit der Brief des römischen Clemens an die Korinther einbegleitet worden sey. Es wäre aber eine unverständliche und seltsame Empfehlung eines fremden Sendschreibens, wenn es Hebr. 13, 22. von dem des Clemens hieße: ἀνέχου τοῦ λόγου

της παρακλησεως (denn *ἀνεχσθε* heißt nicht: laßt euch gefallen, sondern: haltet zu gut), und wenn als Grund, warum sie sich dasselbe sollen gefallen lassen, die Kürze des von einem Andern verfaßten Hebräerbriefes angegeben würde. Eines wäre so unpassend als das Andere. Offenbar kann das Ermahnungsschreiben und die kurze Epistel, die beide durch eine Causalpartikel verbunden sind, nicht als zwei verschiedene gedacht werden.

Unsere älteren Schriftforscher waren behutsamer. Storr's Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer sucht ungleich gründlicher nachzuweisen, daß der Hebräerbrief von Korinth aus durch Timotheus, zugleich mit dem eigenhändigen, zunächst für die Heidenchristen bestimmten an die Galater, an die Judenchristen in Galatien überbracht worden sey, welche letztere vermöge ihrer einflußreichen und drohenden Stellung zu der christlichen Gemeinde in jener Gegend einer besondern Belehrung bedurften. Zu dieser Annahme bestimmte den ehrwürdigen Storr besonders 2 Petr. 3, 15., zufolge welcher Stelle Paulus auch an die Leser des Petrus von der Wiederkunft Christi und der daraus folgenden Verpflichtung zu einem heiligen Wandel geschrieben habe. Nun seyen aber bekanntlich die Empfänger der petrinischen Briefe u. a. die Galater gewesen, jene Auseinandersetzung finde sich aber nirgends in dem Grade als in dem Briefe an die Hebräer 10, 23 ff.; 12, 28., folglich sey dieser an die dasigen Judenchristen mitgegeben worden; woher sich auch die unbestimmte Aufschrift und die Ermangelung des sonst gewöhnlichen Eingangs am einfachsten erkläre.

Zur urkundlichen Bestätigung dieser scharfsinnigen Meinung dient einigermaßen, daß unsere älteste vaticanische Handschrift (B.) die am Galaterbriefe abgebrochene Kapitelabtheilung in dem Hebräerbriefe fortsetzt, woraus Hug (de antiq. cod. Vatic. p. 24) schließt, dieser habe ehemals seine Stelle unmittelbar nach jenem gehabt.

Unerheblich ist die Einwendung von de Wette (Erläut. S. 302.) gegen Storr, der Brief an die Hebräer könne nicht an die Judenchristen in Galatien gerichtet gewesen seyn, weil er das Verhältniß der Heidenchristen nicht mit berühre. Wenn für diese oder die ganze gemischte Gemeinde ein eigener Brief demselben Ueberbringer mitgegeben wurde, so war jenes Verhältniß in der besondern Zugabe an die Hebräer nicht besonders hervorzuheben, und gleichwohl scheint R. 13, 24. anzudeuten, daß der Brief nur zunächst an einen Theil der christlichen Gemeinden und nicht an unvermischte Judenchristen gerichtet sey. Denn es werden Grüße an alle ihre Vorsteher und an alle Heilige bestellt, folglich waren die „Hebräer“ nicht die Gesammtheit der „Heiligen und Vorsteher“, sondern es gab auch noch Heilige und Vorsteher außer diesen in jenen Gemeinden, d. h. Heidenchristen.

Die Anwendung dieser Ansicht auf die Erklärung der beiden Sendschreiben an die Galater und Hebräer könnte von Wichtigkeit werden. Wir treffen in beiden Briefen ähnliche Ideen mit origineller Ausführung an: das Gesetz sey durch die Engel gestellt, aber unzureichend, die Gemeinde sey durch Juden und judaisirende Christen in großer Zerrüttung (Gal. 3, 1.; Hebr. 6, 6.; 10, 25.; 12, 15 f.). Es ist sogar ein Stufengang bemerklich: im Briefe an die Galater wird der Satz durchgeführt, das Gesetz habe die Verheißung, die dem Abraham vor dem Gesetze gegeben worden ist, nicht auf; im Briefe an die Hebräer wird gezeigt, Christus sey mehr als Moses, Aaron, Gesetz und Tempel, in ihm sey Alles erfüllt. Aus beiden zusammengenommen folget, daß das jüdische Gesetz seine Verbindlichkeit verloren habe.

Recensionen.

1.

Ueber die wissenschaftlich-religiöse Weltansicht in ihrer doppelten Grundlage und Richtung; mit besouderem und stetem Bezug auf die Schrift: Grundzüge der Wahrheit von Wilhelm Benedict. (Berlin 1838.)

Der genannte Verfasser dieses posthumen Werkes, ein sehr edler Mann und scharfsinniger Denker, gehörte zwar nicht gerade zum Stande der Gelehrten an, aber wegen innerer und selbständig erlangter Tiefe und Vollbürtigkeit (auch ohne seiner früheren litterarischen Leistungen hier zu gedenken) verdiente er, demselben in vollem Maße zugezählt zu werden. Nach langem, vieljährigen Zweifeln und Forschen hatte er endlich den Frieden des Herzens in den hier vorliegenden Resultaten seines Nachdenkens erlangt, und er theilt sie hier mit, um auch Andern wo möglich zu dieser Erlangung behülflich zu seyn. Ein Beitrag zur Ausgleichung der großen Gegensätze im Glauben und Wissen, oder zwischen Religion und Philosophie, soll hier (der bestimmt vom Verfasser ausgesprochenen Tendenz zufolge) allen religiösen, redlich Wahrheit suchenden Zweiflern zunächst für ihr eignes Herz in diesem Werke gegeben werden. Für Theologen aber, denen die gegenwärtige, noch immer steigende Krisis nicht fremd ist, muß es daher ebenfalls wenigstens ein sehr zeitgemäßes Interesse haben. Man ist ja einverstanden, daß jetzt der Kampf — mehr vereinfacht und dem eigentlichen Centro zugekehrt — seinen Höhepunkt fast erreicht habe,

indem zugleich aus Einseitigkeit oder Mißverstand hervor-
gehende Leidenschaftlichkeit den kritischen Zustand immer
bedenklicher zu machen scheint. Unser Verfasser verdient
schon deshalb Aufmerksamkeit, daß er, hier gewiß den
rechten Punkt treffend, gerade dieser Einseitigkeit der In-
telligenz entgegenkämpft und recht klar und umsichtig,
ohne alle schwülstige Schulerminologie, es darthut, daß
die Wahrheit nicht allein durch abstractes, reflectives
Denken gewonnen werde, sondern daß durchaus zu ihrer
vollen Erkenntniß noch ein anderer Hauptfactor er-
forderlich sey.

Es ist dieses Werk eigentlich ein *opus viginti annorum*,
bei dem also die horazische Regel wenigstens doppelt in
Anwendung gekommen ist. Bei der Reichhaltigkeit seines
Inhalts kann Ref. fast nur rubricirend den Inhalt
angeben, und selbst dieses nur nach individueller An-
sicht, so daß gewiß ein Anderer sich wohl mehr durch An-
deres angezogen gefühlt haben würde. Gern nun hätte
Ref., um diese zu trockne Skizze etwas zu beleben, auch
Auszüge mitgetheilt, wozu er bereits manche Stellen sich
bezeichnet hatte, doch mußte er davon bald absehen, um nicht
die verstatteten Grenzen des Raumes zu überschreiten,
denn die verehrte Redaction dieser Zeitschrift genehmigt
nicht Mittheilungen aus vorliegenden und Jedermann zu-
gänglichen Schriften, sondern aus eignen Studien der-
selben hervorgegangene Kritiken. Doch scheint es nöthig,
dieser Skizze des Inhalts durchgehends Nummern mit
kurzen Ueberschriften beizufügen (obgleich solche im
Buche selbst gänzlich fehlen), sowohl zur Ersparung des
Raumes, als auch um den Lesern die Uebersicht des
Inhalts zu erleichtern. Wir werden dann eine Kritik
des Gesamtinhalts, mit Hervorhebung einzelner Diffe-
renzpunkte folgen lassen, nicht zur Widerlegung des Sy-
stems unsers Verfassers, als vielmehr zur weitem Auf-
hellung desselben. Hieran werden sich zuletzt einige bio-

graphische Notizen anschließen, insofern dadurch Gehalt und Gestalt des Werkes ebenfalls noch weiter ins Licht gestellt werden zu können scheint.

A. Summarische Angabe des Inhalts.

Das ganze Buch zerfällt in zwei Hälften, von denen die erstere größere als allgemeine Einleitung, die andere zwar nicht als vollendete Darstellung des Werkes, doch wenigstens als die Grundlage desselben (daher wohl der Titel: „Grundzüge u.“), unter vier einzelne Nummern gebracht, zu betrachten ist. Insofern bildet schon dieser, obgleich nur kleine Theil des beabsichtigten, umfassenden Werkes doch ein für sich bestehendes und völlig verständliches Ganze.

I. Erste Abtheilung, oder allgemeine Einleitung, enthaltend eine philosophische Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit zur Feststellung der Factoren ihrer Erkenntniß.

1) Vorläufige Angabe einiger Hauptsätze philosophisch-theologischer Weltbetrachtung.

a) Was ist Wahrheit? — Hierüber findet sich zwar keine vorausgeschickte schulgerechte Definition, aber alle diese die Einleitung eröffnenden Bemerkungen zielen doch darauf, diese Frage dahin zu beantworten, daß man sie als das Bleibende und Einigende bei den Gegensätzen und Unterschieden auffassen soll, die sich überall in der Welt uns darbieten. Einheit ist hier also nicht Einerleiheit, sondern Harmonie, die aus den Gegensätzen selbst hervorgeht und über denselben ein Mittleres oder Vereinigendes bildet. Zunächst kommen in Betracht die beiden großen Gegensätze geistiger und körperlicher Art, sowohl in ihrer gegenseitigen Opposition, als in ihrem Kampfe mit sich selbst.

b) Hiervon wird die Anwendung auf den Menschen selbst gemacht, denn auch dieser ist seinem Körper nach in Einheit und zugleich in Opposition mit der Welt, die ihn umgibt. — Er unterscheidet wieder sein Aeußeres, seinen Körper, von seinem denkenden Wesen, von seinem Geiste, dem eigentlichen Ich. Beide sind in Opposition, obgleich zur Einheit verbunden. Dieselbe Unterscheidung findet statt in Ansehung dessen, was nicht er selbst ist, namentlich bei anderen Menschen, indem er die von ihnen ausgehenden geistigen Anregungen ganz anders empfindet, als ihre körperlichen Einwirkungen.

c) Streben zur Einheit — bei aller stattfindenden Opposition sowohl mit der sinnlichen äußern Welt, als mit der geistigen und mit sich selbst — ist dennoch die Grundrichtung seines Wesens. Schon darin, daß er den Kampf als solchen empfindet, zeigt sich Ahnung und Bedürfniß des Friedens. Besonders aber offenbart sich diese Richtung des menschlichen Geistes in allem Streben nach persönlicher Glückseligkeit und zumeist in der religiösen Richtung, als Streben nach Einigung mit Gott.

d) Doch liegt ein Ausdruck des Strebens nach Einigung schon in dem einfachsten Denken und Handeln des gemeinen Lebens, wie noch mehr in allen wissenschaftlichen Systemen, welche ja die Einheit ebensowohl voraussetzen, als sie solche zu gewinnen suchen (vergl. vorzüglich S. 8 ff.). Eine Weltansicht gewinnen heißt nach unserm Verfasser nichts anders, als den Grund der getrennten Einheiten und die Harmonie erforschen, in welche sich die Oppositionen wieder auflösen müssen. Hiermit soll keineswegs gesagt seyn, daß allen Forschern wirklich gerade ein und dasselbe Ziel immer klar vor Augen gestanden habe, oder auch, daß dasselbe im geraden Verhältnisse zu der Zeit ein anderes, d. h. ein höheres geworden wäre, indem vielmehr ein

zuweilen eintretender Stillstand auch hinsichtlich dieser Forschung und selbst ein anscheinender Rückschritt nicht abzuleugnen ist.

2) Die beiden Grundkräfte des menschlichen Geistes, Verstand und Wille, als die beiden Factoren der Erkenntniß der Wahrheit.

a) Verschiedene Auffassung des Ziels (der Einheit) bei Verschiedenen, so daß es schwierig ist, einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt philosophischer Forschung zu finden, oder auch ein bewußtes, gemeinschaftliches Ziel. — Aufhebung des anscheinenden Widerspruchs gegen die Einheit der Wahrheit selbst, indem doch nur die Wege zu ihr verschieden sind (§. 16 ff.)

b) Aufhebung des stets wechselnden Zustandes oder unaufhörlichen Schwankens in der Erkenntniß durch Aufsuchung eines in uns selbst liegenden Kriteriums der Wahrheit, welches uns das Feste erkennen läßt. Dieß Kriterium muß, um seine volle Kraft zu üben, in beiden genannten geistigen Hauptfactoren (Verstand und Wille) gleich thätig seyn. Hieraus ergibt sich die Regel, keinen Satz als allein gültig und genügend aufzustellen, worin (sey es bewußt oder unbewußt, jedenfalls unrechtigt) die eine dieser als verschieden sich uns darstellenden Kräfte aufgegeben oder der andern zu weit untergeordnet worden ist.

c) Anwendung dieser Regel (Beispiels halber) auf das philosophische rein speculative Denken, welches sogar mit dem Seyn sich identificirt. Durch Nichtbeachtung des Willens, als des andern Hauptfactors, verfällt nämlich dieses Denken eben in die gerügte Einseitigkeit (§. 18 ff.).

d) Weitere Erörterung des aufgestellten Kriteriums aus dem Gesamtgeföhle, welches auf eine anfangs für uns nicht unterscheidbare Weise der Verstandes- und

Willenskraft zugleich angehört, so daß in demselben unsere erste Erkenntniß der Wahrheit ruht. Wir würden derselben untreu werden, wenn wir bei der späteren Entwicklung unseres Bewußtseyns nur einen Theil desselben einseitig festhalten, einen andern aber aufgeben wollten; kurz, unser Kriterium ist die unerläßliche Forderung des sich Durchbringens beider aus einer Wurzel stammender Factoren zu einer vollkommenen Harmonie und Einheit. (Hier schaltet der Verfasser gelegentlich auch sehr treffende Bemerkungen über Erfahrung, sinnliche Anschauung, Ahnung und Vorgefühl ein, als welche nicht als Product des Denkens in uns vorhanden sind, sondern demselben vorangehen, worin eben der Grund liegt, daß wir gewisse Weisen des Denkens nicht zu den unsrigen machen können (S. 28).)

- 3) Bestimmtere Definition beiderlei Kräfte, sowohl der Erkenntniß oder des Wissens, des theoretischen Vermögens, als auch des andern, nämlich des Willens oder praktischen Vermögens.

Bei letzterem wird genau zwischen Begehrung und thätiger Vollziehung unterschieden. Denn der menschliche Geist ist, indem er empfindet, die Gesamtwirkung des All in sich erfährt oder aufnimmt, und indem er will (dieß Wort im engeren Sinne), d. h. eine Wirkung auf das All äußert. Das Gefühl wird also hier wieder richtig als ein Mittleres gefaßt; auch wird S. 33 ff. einleuchtend dargestellt, wie selbst da, wo der Wille als Begierde sich zeigt und auf sinnlichen Genuß gerichtet ist, er doch zugleich im geistigen Wesen seinen Grund habe, daher die charakteristische Verschiedenheit der Individuen sich schon in der Begierde zu erkennen gibt. — Das Streben nach Glückseligkeit überhaupt muß

dem Menschen, als seiner Natur wesentlich angehörend, auf allen Stufen seiner Entwicklung eigen bleiben, doch auf jeder höheren auch selbst einen höheren Charakter annehmen; wahre Einheit aber — nämlich als Zustand vollkommener Harmonie eines Systems, dem empfindende Wesen angehören, folglich auch schon die Erkenntniß dieser Einheit — ist undenkbar ohne Wohlseyn, d. h. ohne empfundene höchste Befriedigung des Ganzen, folglich auch zugleich jedes Einzelnen, das demselben unzer trennlich angehört (S. 38).

Schon hier darf Ref. wohl die Zwischenbemerkung einschieben, daß diese sämtlichen Erläuterungen des Verf. fassers es zur Genüge darthun, wie Denken und Wollen in demselben einfachen Wesen als Bedingung (zur Erlangung der wahren Harmonie und Glückseligkeit) nicht getrennt werden dürfen, sondern ein durchaus Zusammengehörendes bilden, wiewohl jedes doch zugleich ein Anderes ist. Man kann ihm unmöglich darin widersprechen, wenn er beides in seinem Kriterium als Hauptfactoren der rechten Wahrheit zusammenfaßt; und er hätte sich in dieser Ansicht auf große Autoritäten berufen können, wenn er nicht überhaupt alle Beibringung der Citate seiner großen Belesenheit ungeachtet verschmäht hätte a). Der berühmte Pascal z. B. lehrt, daß die Wahrheiten in den Geist eingehen durch zwei Pforten, nämlich durch den Verstand und durch den Willen. „Bei „göttlichen Dingen aber,“ setzt er hinzu, „gehe der Weg „durchaus selbst in den Verstand aus dem Herzen; dieß „habe Gott so eingerichtet, damit der Stolz des Verstandes „gedemüthiget werde: die göttlichen Dinge muß man

a) Nur ein solches Citat findet sich aus „Laplace, exposition du système“ pag. 250, wo von der Einfachheit und unverkennbaren Nothwendigkeit der Naturgesetze in der jetzigen, uns vorliegenden Welt die Rede ist.

„lieben, um sie zu erkennen, während von andern Dingen die gewöhnliche Regel gilt, daß man sie kennen müsse, um sie lieben zu können a).“ Ein anderer großer Dogmatiker und scharfsinniger Denker, auf den wir hier verweisen können, ist Euler in seiner jetzt ziemlich selten gewordenen apologetischen Schrift: „Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister. Berlin 1747. b).“ Er zeigt eindringlich, daß die Vollkommenheit der Seele in Vollkommenheit des Verstandes und des Willens bestehe, was dann auch die Glückseligkeit derselben ausmache; denn nichts sey vermögend, einen Menschen wahrhaft glücklich zu machen, als eine rechte Erkenntniß Gottes und seiner Werke, verbunden mit einer vollkommenen Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen Willen. Die christliche Offenbarung genüge dieser Anforderung, da sie so eingerichtet sey, daß sie alle die in der Erkenntniß immer weiter führt, welche ernstlich auf die Besserung ihres Willens bedacht sind, was eben für ihren göttlichen Ursprung

-
- a) Unser Verf. erklärt sich in der Einleitung zu seiner Erklärung des Briefes an die Römer schon über das Einseitige und Ungenügende des reinen abstracten Denkens, wenn solches für den einzigen Factor der Wahrheit erklärt wird. Er stellt daselbst als den zweiten Hauptfactor statt des Willens, gerade wie Pascal, die Liebe auf; sie gilt ihm nämlich dort als die Richtung des ganzen Gemüths, incl. des Willens, zur Einheit; sie ist ihm der Ausdruck der Harmonie des Liebenden mit dem großen Ganzen, mit der Gottheit selbst. Eine solche Liebe aber geht nur aus moralischer Freiheit hervor und ihre Frucht ist Seligkeit. —
- b) Dr. Tholuck in seiner vor Kurzem erschienenen schätzbaren Sammlung vermischter Schriften, 1r Theil, S. 358. gibt daraus einen sehr lesenswerthen Auszug, indem er die Eigenthümlichkeit der Auffassung des Selbstdenkers und die durchweg praktisch-religiöse Richtung des frommen Christen rühmt, welcher bekanntlich die letzten 17 Jahre seines Lebens in gänzlicher Blindheit still duldbend hinbrachte.

bürge u. s. w. Dennoch gibt andererseits auch Euler zu, daß der Wille selbst in keiner nothwendigen Verbindung oder Abhängigkeit mit und von dem Wachstume der Erkenntniß stehe; vielmehr räumt er ein, daß es der Verstand in der Erkenntniß sehr weit bringen könne, ohne daß dadurch der Wille gebessert werde, indem die tägliche Erfahrung lehre, daß öfters die scharffsinnigsten Menschen am allerwenigsten tugendhaft sind u. s. w. Hierzu kommt aber noch (darf man wohl beifügen), daß es eine schwierige Sache sey, über die innere Beschaffenheit des Herzens und die Lauterkeit des Willens ein bestimmtes und sicheres Urtheil zu fällen. Es verhält sich fast damit, wie mit einem Gewichte, welches in der Wage einer Last das Gleichgewicht hält; die ziehende Kraft ist fortbauernb, aber die Wirkung selbst nicht in die Augen fallend. Kurz, dieser zweite unleugbare Hauptfactor der Liebe oder des Willens muß wohl (nach des Ref. Ansicht) als latent betrachtet werden und kommt da, wo zunächst bloß von Intelligenz die Rede ist, wenigstens nicht zunächst in Anschlag, weil er, obgleich zu demselben Ganzen gehörend, und immer fortwirkend, doch einer andern Geistesphäre, gleichsam einem andern Seelenpole, angehört. Bei unserm Verf. würde daher ein völliges Zusammentreffen mit Euler eintreten, wenn derselbe auch wie dieser überhaupt von der Vollkommenheit und Glückseligkeit der Seele oder vom seligen Leben handelte, statt von der Ausgleichung des Wissens, welches mit sich selbst oder mit dem Glauben zerfallen ist. Was der Verf. selbst, wie wir vorhin bemerkten, von dem Willen sagt, daß solcher eine doppelte Richtung halte, die begehrende, gleichsam attractive, und die thätige, von innen nach außen wirkende, expansive, eben das gilt ja auch von dem ersten Hauptfactor, dem Verstande (dem Wissen, der Erkenntniß), indem dessen Thätigkeit theils als eine *cōn-*

templative oder aufnehmende, anziehende, und theils als eine bloß reflective, abstracte betrachtet werden kann. Doch um hier die Relation nicht weiter zu unterbrechen, zieht es Ref. vor, nachher bei der Kritik diesen Punkt noch etwas näher zur Sprache zu bringen.

4. Mit S. 39. nimmt des Verf.'s Untersuchung und Darstellung eine andere Wendung; es werden nämlich aus den bisher mehr gedrängt zusammengestellten Lehrensätzen einzelne zur weiteren Erörterung noch besonders herausgehoben, auch andere neue noch beigelegt, die schon als isolirte Betrachtungen, auf welche den Verf. sein philosophischer Standpunkt und seine eigene Lebenserfahrung führten, ihren großen Werth haben, welche er jedoch auch mit seiner ganzen Haupttendenz, so wie mit der Grundlage seines Systems in mehrfache Beziehung zu setzen gewußt hat.

a) Von der geistigen Gegenseßlichkeit des Willens und ihrem Verhältnisse zur Einheit, oder von der Manifestation des Geistes sowohl in seiner Entzweiung mit dem Ganzen, als auch in seiner Richtung zur Einigung und Harmonie durch Hinneigung zu Andern, d. h. durch Liebe in dem zuvor angegebenen Sinne. — Nothwendige Anerkennung dieser Einheit und rechte, volle Einsicht in dieselbe, als Bedingung einer höheren Stufe des Geisteslebens durch eine gewonnene andere Richtung seines eigenen Wollens und Handelns. (Einiges über geistige Solidarität schließt sich vorläufig hier an. —)

b) Anwendung auf die Existenz Gottes als Axiom genommen. — Die höchste geistige Einheit ist weder den Sinnen empfindbar, noch dem abstracten Denken als nothwendig beweisbar, da sie ihren Grund nicht in den Gesetzen gedachter Nothwendigkeit hat. Der lebendige Gottesglaube oder die innige Ueberzeugung von

der Existenz eines höchsten Wesens, d. h. eines wirklichen, persönlichen, weisen, sich einzig gleichbleibenden Willens, welcher mit weiser Liebe jeden Einzelnen auf den Standpunkt und in das Verhältniß zum All hinführt, in welchem wahrhafte Einheit des Ganzen und damit auch Erkenntniß derselben für die Einzelnen verwirklicht wird — eine solche Ueberzeugung bedarf eines eigentlichen Beweises ebenso wenig, als der physisch Lebende eines Beweises bedarf, daß er lebt.

c) Dasselbe gilt auch von der auf gleicher Grundlage beruhenden Gewißheit der persönlichen Fortdauer, dagegen das Aufhören eines Theils, welcher als Glied eines geistigen Organismus durchaus integrierend zum Ganzen gehört, alles inneren Grundes ermangeln und der erforderlichen Lebensgemeinschaft widerstreiten würde (S. 52 ff. a)). Nur von diesem Standpunkte aus wird erst die höchste Erkenntniß möglich, d. h. die Weltanschauung, in welcher die dem Geiste aufgegangene Forderung höchster Einheit ihre Verwirklichung findet.

d) Allgemeines über den wesentlichen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, als welcher seiner Natur nach ein bleibender ist, daher durch keine Vermittelung des Denkens völlig aufgehoben werden kann, sondern aus der Tiefe des Geistes gleichsam nur approximativ ausgeglichen oder als unendliche Aufgabe zum Bewußtseyn gebracht werden muß. Solcher Unterschied ist vergleichbar mit der Gewißheit der Wirklichkeit vor-

a) Originell ist hier die Auffassung des Verf.'s, daß die Gesamtheit der menschlichen Geister in absoluter Wirklichkeit als Eine individuelle Person zu betrachten sey, worüber noch S. 192 ff. zu vergleichen seyn dürfte. Gewiß hat diese Ansicht hohe Bedeutung für den rechten und wirksamen Glauben an Unsterblichkeit.

handener Naturgesetze und der Erkenntniß ihres inneren Zusammenhanges in der Natur. — Die an sich richtige Annahme, daß die volle Wahrheit in vielen Fällen durch reflectives Denken gewonnen werden müsse, leidet daher auf Erlangung der höchsten Erkenntniß keine volle Anwendung, weil hierzu ein innerer, durch Denken allein nicht zu erreichender Standpunkt erforderlich ist.

e) Erwähnung der Versuche durch einen Monismus, welcher aber oft die Gegensätze verkannte, solche Einigung zu erzielen, und wie solche gewöhnlich doch in Dogmatismus oder Scepticismus endeten, wenn anders der bessere Sinn noch vor der traurigen Einheit bewahrte, die nur noch im rohen Materialismus oder sich selbst aufhebenden Idealismus zu suchen war. — Besonders kommt zur Erwägung Kant's Unternehmen, durch Kritik die beiden Weisen der Erkenntniß zu vereinigen. Diese Kritik aber wird als ungenügend dargestellt, weil sie gerade diese Einheit selbst, bei der Nothwendigkeit beider Principien, für die menschliche Vernunft unerreichbar erklärte und in ein Jenseits verwies. — Der Verf. kommt dann auch auf die neueste philosophisch-speculative Bestrebung einer Aufhebung dieses Dualismus des Gedankens und seines Gegenstandes; doch, wie schon bemerkt, geht der Verf. bei Erwähnung dieses speculativen Systems, worauf er an mehreren Stellen Rücksicht nimmt, nur beispieisweise zu Werke, ohne sich hier schon, weil dieß noch außer seinem Zwecke lag, auf eine vollständige Kritik desselben einzulassen. (Betreffende Hauptstellen finden sich S. 63 u. 193.) So wird dann nur gelegentlich bemerkt, daß gerade dieß neue consequent durchgeführte System nicht zu dem Gotte hinführe, in dessen lebendiger Anerkennung die Bedingung der Wirklichkeit wahrer Einheit und des Wissens darum begründet ist. Dieß System sey vielmehr durch ungeheueren Irrthum dahin gekommen, anzunehmen,

daß das Selbstbewußtseyn Gottes nur innerhalb der Menschengesichter (?) stattfindet. Es führe zur Auflösung des Individuums bei dessen leiblichem Tode, und unter dem Vorwande, das Endliche ins Unendliche zu gestalten, gelange es vielmehr dahin, das Unendliche in ewige Endlichkeit zu bannen.

f) Es folgen alsdann die Entwicklungsgesetze beider Arten des Denkens, des Verstandes und des Willens. (Hier wird das Unbequeme dieser Bezeichnung sehr fühlbar, indem man ja gewöhnlich das Denken nur auf Verstandesthätigkeiten zu beziehen pflegt.) — Desgleichen folgen die nothwendigen Bedingungen einer gehörigen und normalen Entwicklung solchen Denkens, mit Angabe der im Anfange unvermeidlichen Täuschungen und Irrthümer, so auch die Mittel wegzuschaffender Hemmungen desselben. Besonders bemüht sich der Verf., das unleugbare Verhältniß zwischen Moralität und wahrem Denken (im strengsten Sinne) näher nachzuweisen, ungeachtet der unleugbaren Erfahrung, daß auch unmoralische Menschen zuweilen scharfe Denker sind. Ueberall knüpft er an diese feinen und gründlichen psychologischen Bemerkungen auf sehr anziehende und instructive Weise einen Schatz aus verschiedenen Lebensgebieten und Wissenschaften tief geschöpfter Beobachtungen und Erfahrungen, und versteht dadurch den Grund der meisten oder gewöhnlichsten Vorurtheile und Irrthümer genetisch aufzuheben, wobei er auf die Verschiedenheit menschlicher Organisation, Einfluß des Klima's, der Verfassung, angemessene Ausbildung des Denkvermögens auf den verschiedenen Lebensstufen, Wegräumung der Hindernisse u. s. w. überall Rücksicht nimmt, so daß der tiefe Menschenkenner und der scharfsinnige Selbstdenker nirgends zu verkennen ist. Ref. versagt sich ungern, zur Probe hier Einiges auszuheben, was jedoch immer nur in dem Zusammenhange, worin es sich befindet, sein volles Verständniß finden könnte.

g) Von S. 112. an erfolgt die Aufstellung zwei großer, durchgreifender, wesentlich verschiedener Sphären oder Regionen in der Natur, die der Nothwendigkeit und des Willens, auffallend in derselben und auf correspondirende Weise gesondert, wie in den genannten Gebieten des menschlichen Geistes. — Die Trennung des Denkens selbst und seiner beiden verschiedenen Branchen in diese beiden Bahnen geschah freilich nicht auf bewusste Weise, d. h. nach Entscheidung der Frage über Ursprung und Wesen des Willens und der Nothwendigkeit, sondern ganz unabhängig von solcher klaren Einsicht. Je weniger indeß das Princip der Trennung erkannt wurde, desto mehr Schwierigkeiten mußten sich bei zunehmender Divergenz der Wiedervereinigung entgegenstellen; das Denken der Nothwendigkeit mußte sich besonders — zunächst bei der Naturbetrachtung selbst — am vollständigsten entwickeln, und der Verf. hegt die Ansicht, daß gerade dieses Festhalten an dem Bleibenden und regelmäßig Wiederkehrenden in der Natur der gesammten Naturwissenschaft, namentlich der neueren Physik, Chemie und Astronomie zur Erreichung einer so bewundernswerthen Höhe behülfflich gewesen sey. Es schließt sich hieran eine Eintheilung sämmtlicher betreffenden Wissenschaften in diese beiden genannten großen Fächer oder Regionen. In das erste gehört vorzugsweise, wie die Mathematik selbst, so jede naturwissenschaftliche Disciplin, die der Anwendung der Mathematik sich am leichtesten darbietet, und gerade durch die Anwendung ersterer auf dieselbe die größten und schnellsten Fortschritte machte: so die Physik, welche dem bekannten Spruche zufolge gerade nur so viel Wissenschaft in sich hat, als Mathematik. Auch können nach des Verf.'s Ansicht die Resultate der Naturwissenschaft selbst, so wie der reinen Mathematik, als solche auf den Willen oder auf das moralische und ästhetische Wesen des Menschen keinen unmittel-

telbaren Einfluß ausüben. Mit der Astronomie soll es hierin dieselbe Bewandniß haben. Durch ihre streng mathematischen Berechnungen hat sie ihre Höhe und Sicherheit erreicht, ohne irgend auf den Willen direct zu influiren. —

Zufolge einer aus der andern Richtung hervorgehenden Weltansicht ist es gerade nur die abstracte und reflective Denkweise, welche in diesen Fächern der Naturwissenschaft bloß eine durchaus absolute Nothwendigkeit finden läßt, worüber jedoch auch erst das Weitere nachher beigebracht werden kann. Eingeräumt wird jedoch vom Verf., daß bei andern Disciplinen der Naturwissenschaft nur irrig die Denkweise unbedingter, starrer Nothwendigkeit geltend gemacht werde, denn z. B. die organische Natur, wie sie namentlich die Physiologie und Anthropologie beschäftigt, hat es allerdings besonders mit menschlicher Persönlichkeit zu thun, wobei gerade der Wille, den fortbestehenden Naturgesetzen und ihrer Mitwirkung unbeschadet, das Wesentlichste ist. Eine ganz nothwendige organische Naturkraft aber muß für eine nur willkürlich ausgedachte Annahme gelten (S. 166).

— Ebenso ist es bei der Logik wieder nur das rein Formelle (das allem Denken Gemeinschaftliche), was der Nothwendigkeit anheimfällt. Nur Unklarheit der Begriffe über das Wesen mathematischer Evidenz, lehrt der Verf., habe dahin führen können, Logik und Metaphysik mathematisch begründen zu wollen, wie dieß z. B. Wolf und gewissermaßen schon Leibniz versucht habe. — Hinsichtlich der Religion aber und somit auch der Theologie wird nachgewiesen (S. 180 ff.), daß sie durchaus dieser zweiten Region angehören, weil in der Wirklichkeit wollende Individuen vorausgesetzt werden und ein wollender Gott Gegenstand ihrer Forschung ist. Was nun die Requisite einer solchen Wissenschaft betrifft, die es unternimmt, eine Ausgleichung der Differen-

zen in der Philosophie und Theologie zu Stande zu bringen, so sey unleugbar, daß sie als Vermittlerin unerlässlich jenes Princip des Willens in sich enthalten müsse, weil durch dasselbe nur die vereinzeltten Ansichten, namentlich in der Theologie, zur Einheit gebracht werden können. Die hochfliegende, als Wissenschaft vollendet seyn wollende, neueste Philosophie habe sich selbst durch ihre Gestaltung und besonders durch Ausschluß jenes Principis als untauglich zu dieser Vermittelung dargestellt und sey aus der Naturnothwendigkeit in die des Denkens getreten (S. 191 ff.). Eine Behauptung, die, wie schon bemerkt, noch immer einer gewissen Schwierigkeit unterworfen, wenigstens einer Beschränkung sehr bedürftig scheint. Am Schlusse der Einleitung wird dann noch kurz angedeutet (was schon oben S. 125 anderweitig verhandelt war), daß selbst auch diese Philosophie doch eine Vergeistigung der Natur habe gelten lassen müssen und eben so die zu dieser Philosophie sich hinneigende wissenschaftliche Theologie doch Modificationen und Ausnahmen von Naturgesetzen (besonders zur Deutung der Wunder) habe zulassen müssen, wie sie sich mit einer vorausgesetzten unbedingten Nothwendigkeit nicht vereinigen lassen u. s. w.

II. Angabe der vier ersten Kapitel oder der Grundlage des Werks. — Zweite Hälfte des Buches. —

War die allgemeine Einleitung der Auffuchung des rechten Weges zur Wahrheit durch Feststellung der Kriterien gewidmet, so soll nun schon in dieser Abtheilung (von S. 237 bis 360) die Grundlage einer wahren, umfassenden Weltansicht versucht werden. Dieß geschieht zunächst anknüpfend an die allgemeine Einleitung durch nähere Bestimmung des rechten Verhältnisses menschlicher Freiheit zur Nothwendigkeit, unter Voraussetzung, daß diese Freiheit unerlässliche Bedingung der

Moralität sey, und daß in Gott nicht der Grund des Bösen in der Welt gesucht werden könne. Da nun jene Freiheit jetzt nicht mehr vorhanden, das Böse aber in die Welt eingedrungen, wird auf transcendente Weise die Theorie einer Präexistenz und eines vorweltlichen Sündenfalls als diese Grundlehre aufgestellt, dieselbe dann vertheidigt, mit andern Vernunftwahrheiten und möglichst auch mit der Schriftlehre in Harmonie zu setzen gesucht, woran noch einige Folgerungen sich anknüpfen, so daß also der überaus reiche Inhalt des Werkes sich doch sehr gut auf wenige leitende Grundgedanken zurückführen läßt.

1. Anknüpfung an die Einleitung und Betrachtungen über die menschliche Freiheit.

Nach einigen wenigen speciell einleitenden Bemerkungen über die so sehr verschiedenen Stufen der intellektuellen und moralischen Ausbildung der Menschen, als Grade ihrer bereits wiedererlangten Herstellung von ihrem Falle (als der durch Widerstreben gegen göttliche Ordnung bewirkten Isolirung von Gott), und nach kurzer Angabe oder Bezeichnung der Leser, wie sie sich der Verf. wünscht, erfolgt sofort der Uebergang zu der höchst wichtigen Frage, ob der Mensch als selbst sich bestimmendes Wesen dennoch einem höheren Gesetze der Nothwendigkeit unterliege und worin letztere, die als ganz unleugbar dargestellt wird, begründet sey.

a) Wiederholte Darstellung der schon vorher von einem andern Gesichtspunkte aus behandelten Lehre, daß die an unwandelbare Regeln gebundene Natur, so weit wir sie beobachten können, den ihr einmal eingedrückten Gesetzen überall getreu bleibe und in ihr durchaus nichts Zufälliges statfinde.

b) Ueberzeugung, daß nur der allervollkommenste Gesetzgeber die Harmonie der Naturgesetze geordnet haben

könne, und daß die Einheit derselben auf einen Urheber weise, dem Alles dient. — Beruhigung bei dieser Nothwendigkeit im Gange der Natur, daß es eine bedingte, im göttlichen Willen begründete, folglich heilsame Nothwendigkeit sey.

c) Fortbestehen der Natur mit ihren Gesezen allein durch göttliche Wirkung und Immanenz. Das sogenannte Gesetz der Natur ist nicht die Kraft selbst, sondern nur Aeußerung oder Symbol der Kraft. Diese selbst, als Leben oder Geist, kann nur eine göttliche seyn, so daß die allgegenwärtige, lebendige Wirksamkeit Gottes zur Erreichung heilsamer Zwecke sich selbst in den kleinsten Elementen zeigt, sowohl hinsichtlich ihrer Erhaltung, als ihrer Ordnung und Lenkung.

d) Jetzige Begrenzung der menschlichen Freiheit. Der Mensch hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Selbstbestimmung zu eigener That, ohne zum Wollen oder Handeln durch eine Macht außer ihm getrieben zu seyn. Dieß eigene Gesetz ist ein inneres; daher ist nur das die wahre That des Menschen, was er thun würde, wenn nicht äußerer Zwang ihn abhielte u. s. w. — Die Freiheit des Menschen, wie sich von selbst versteht, kann keine absolute seyn, wie die göttliche, die mit moralischer Nothwendigkeit zusammenfällt. Der Mensch kann nicht in jeder Hinsicht seinem eigenen Gesetze folgen, schon weil er selbst einem Theile nach Product der Natur und ihren Gesezen unterworfen ist, die ihm überall gewisse Schranken setzen, wenigstens nach außen hin, ohne daß jedoch dadurch, wie wegen seiner Beschränkung durch Wesen außer ihm, seine innere moralische Thätigkeit für aufgehoben zu halten ist. — Die große Frage nun, ob denn der Mensch in einem bestimmten Augenblicke auch anders wollen könne, wird dennoch vom Verf., ungeachtet eben genannter Zugeständnisse, durchaus verneint (S. 261 ff.). Er behauptet ein in sich selbst noth-

wenbiges Ueberwiegen Einer Richtung auch bei jedem Gesetze der Theilung sämtlicher Kräfte oder Eigenschaften des Menschen. Das gewöhnliche Urtheil, ein Mensch habe sich anders bestimmen sollen und können, wird nur insofern vom Verf. für richtig erklärt, als überhaupt ein höheres Gesetz als das des handelnden Menschen bei seiner Entscheidung anerkannt werden muß. Unmögliches aber werde gefordert, wenn man verlange, daß das Gesetz dieses Menschen oder das Aggregat der verschiedenen in ihm wirkenden Kräfte in dem Augenblicke hätte ein anderes seyn können und sollen. Ein solches Urtheil vergleicht der Verf. mit dem tabelnden Urtheile über einen Feldherrn, der in dem Augenblicke der Entscheidung eine Hülfsmacht nicht habe anrücken lassen, die ihm nicht zu Gebote stand. Zwar wird eingeräumt, der Handelnde habe selbst das Bewußtseyn von verschiedenen Kräften in ihm und könne sich denken, daß andere entgegenesetzte die überwiegenden oder den Ausschlag gebenden hätten seyn können; dieß gebe ihm gleichsam das Gefühl, als seyen jene Kräfte oder constituirenden Theile nicht er selbst, sondern hinter ihnen liege der eigentlich Handelnde gleichsam verborgen, aber dieses Gefühl erklärt der Verf. geradezu für irrtümlich und für eine Quelle vieler Fehlschlüsse, sofern nämlich der Handelnde betrachtet werde, wie er in der jetzigen Welt und in dem gegebenen Augenblicke wirklich ist. Das jedoch räumt der Verf. (S. 262; vergl. 280) wieder völlig ein, daß diesem Gefühle eine große Wahrheit zum Grunde liege, indem selbst die Nothwendigkeit, der er unterliegt, doch seine eigene heißen muß, d. h. eine aus seinem Gesetze entspringende. Man müsse also, heißt es, die ideale Natur des Menschen ins Auge fassen, als worin keine dem Guten widerstrebenden Eigenschaften vorhanden seyn können. —

Man sieht, der Verf. deutet hier schon geradezu (so wie im Grunde nur auf verstecktere Weise überall in dem ganzen Werke) auf den von ihm statuirten und von nun an ausschließlich behandelten ursprünglichen oder vorweltlichen Zustand des Menschengeistes hin. Da nun diese Grundansicht des Verf.'s auf eine Transscendenz zufolge abstract-speculativer Richtung hinweist, so drängt sich hier schon die Bemerkung auf, daß eine aus der entgegengesetzten Geistesrichtung hervorgehende Immmanenz in mehreren Punkten Abweichendes darbieten werde, als worüber ebenfalls die Kritik des folgenden Abschnittes nähere Auskunft geben wird.

2. Darstellung der Präeristenz-Theorie als Grundlage des Systems.

a) Begriff derselben. — Jede einzelne That des Menschen ist nothwendiges Product seines eigenen dormaligen Gesetzes oder innern Wesens, daher es zuletzt darauf ankommt, wie der Geist des Menschen bei seiner Geburt beschaffen war und durch welche äußere (also nicht von seiner Wahl abhängende) Verhältnisse er entwickelt wurde. Der Sinn dieser Theorie ist also, daß der Mensch mit den in ihm vorhandenen und einer nothwendigen Entwicklung entgegengehenden Kräften und Neigungen nicht erst bei seiner Geburt ins Daseyn nach dem Willen der Gottheit gerufen seyn kann, weil menschliche Selbständigkeit und Freiheit sonst (da Keim sowohl, als auch Entwicklung von fremder Macht gegeben ist) ein völlig bedeutungsloser Schall wäre, und das Bewußtseyn derselben nur ein zu seiner Qual ihm mitgegebenes Gespenst. Schon auf diesem einfachen Wege soll sich dann, dieser Theorie zufolge, das unausweichliche Resultat ergeben, daß die menschlichen Geister schon früher, d. h. vor der physischen Erzeugung und Geburt, als selbständige Wesen vorhanden waren. Sie traten näm-

lich durch letztere nur in genau bestimmte Entwicklungsverhältnisse, welche von der Vorsehung selbst nach den weisesten Zwecken und ganz in Gemäßheit des eigenthümlichen Zustandes jener (bei ihrem Eintritte in die Welt auf verschiedenen Stufen des Werthes stehender) Geister geordnet sind, so daß sie wieder zu ihrer wahren Bestimmung gefördert werden. Dagegen war es die ursprüngliche Aufgabe des Menschen, „nicht erst durch Kampf gut zu werden, sondern es schon zu seyn und immerfort zu bleiben,“ wie solches auch Fries mit Recht annimmt, wie bekannt ist. —

b) Hohes Alter dieser Theorie. Historisch wird erwiesen, daß diese keineswegs neue Theorie sich bereits in den urältesten Religionen der Erde als Dogma und Tradition vorfinde; so auch in den ältesten philosophischen Systemen, desgleichen bei frommen und gelehrten Kirchenvätern. Schwerlich auch dürfte sich hiergegen erweisen lassen, daß die morgenländische Darstellung nur aus concreter Anschauung, oder die occidentale aus mythischer Einkleidung abzuleiten sey. Hier mag denn zugleich wohl erwähnt werden, daß auch bei neueren angesehenen Philosophen und Theologen diese Theorie allerdings Eingang gefunden hat, wobei wir beispielsweise nur an Herder erinnern wollen. Aber auch Naturkundige von Profession sind derselben ergeben, z. B. Schubert und Steffens, denn man wird des ersten Schrift: „Ansichten der Natur von der Nachtseite,“ und des andern Anthropologie 2c. nicht mit Aufmerksamkeit lesen, ohne auf Wendungen und Sätze zu stoßen, die nur unter dieser Voraussetzung völlig verständlich sind.

c) Vertheidigung derselben gegen verschiedene Einwürfe. Als der wichtigste wird S. 210. hervorgehoben der Mangel an Erinnerung oder an Bewußtseyn eines früheren Daseyns, ohne

welches doch das jetzige gar nicht als Fortsetzung eines früheren angesehen werden könne. Hiergegen wird dann gezeigt, daß solcher Einfluß auf die Gegenwart auch ohne Erinnerung an frühere Facta oder Verhältnisse wohl stattfinden könne, wie denn das Vergessen derselben nicht nur völlig naturgemäß, sondern auch zur Erreichung der Zwecke der Vorsehung unumgänglich notwendig sey u. Wenn hier nun der Verf. S. 273. zum Beweise dieser naturgemäßen und daher sehr begreiflichen Latenz auf den Zustand des natürlichen Schlafes, des fehlenden Bewußtseyns für die ersten Jahre der Kindheit sich beruft, so hätten nach Ref. Ermessen auch noch mehrere andere Analogien, die dem Verf. unstreitig bekannt waren, z. B. vom Delirium, Wahnsinne, Krisen des Somnambulismus u. s. w., beigelegt werden können, wenn es derselbe für nöthig erachtet hätte.) Als ein anderer Einwurf wird erwähnt die allmähliche Entwicklung des Geistes, wie solche ganz gleichzeitig mit der des Körpers fortschreite, wobei denn ein Zeugniß der äußeren Sinne und der Erfahrung gegen solches frühere Daseyn geltend gemacht werde. Hiergegen aber wird zu erwägen gegeben und durch mehrfache Beispiele analogisch dargethan, daß das Sinnenzeugniß in Sachen dieser Art nichts entscheiden könne u. s. w. — So siegreich der Verf. diese beiden Haupteinwürfe widerlegt hat, so dürfte doch die andere Geistesrichtung, besonders aber auch die Schriftlehre noch Einwürfe darbieten, welche vom Verf. nicht berücksichtigt sind, welche wir jedoch nachher namhaft zu machen nicht umhin können.

d) Einklang der Theorie mit andern notwendigen und heilsamen Wahrheiten (S. 283 ff.).

α) Es findet eine innige Verbindung zwischen Geist und Körper statt, durch ein Mittleres, das wir Seele, *ψυχή*, nennen, und es ist von großer Wichtigkeit, daß diese Gegenfälligkeit nebst der Vermittelung nicht übersehen

werde. Der Verf. weist dann besonders S. 284f. darauf hin, wie diese psychologische Lehre genau mit obiger Theorie zusammenhänge und mit Unrecht von dem philosophischen Idealismus nicht weniger, als von dem Materialismus verkannt werde, indem beide, dem Monismus hulbigend, Geist und Leib nicht nur für ein ungetrenntes, sondern auch unzertrennliches Ganze halten. Der Geist ist nämlich nach dieser Idealphilosophie nicht ein in sich bestimmtes, den Körper überdauerndes Wesen, sondern nur die denselben durchdringende Kraft, so daß dynamisch dem Gehirne das Denken ebenso zukömmt, wie den Lungen das Athmen. Eine Ansicht, wobei nicht nur die Lehre von persönlicher Fortdauer aufgehoben, sondern in ihrer pantheistischen Anwendung auch Gott und Welt identificirt werden.

β) Eine andere hier in Betracht kommende wichtige Lehre ist die vom eigentlichen Sitze des sündhaften Verderbens im Menschen, welche nämlich, mit dieser Theorie zusammenstimmend, statuirt, daß der ursprüngliche und fortwährende eigentliche Wohnsitz des Bösen weder im Geiste an sich selbst, noch im materiellen Körper oder in der Sinnlichkeit an sich (deren Herrschaft schon Folge der Sünden selbst ist), sondern eben im Psychischen, als dem Veränderlichen im Geiste, welches dem Materiellen näher verwandt ist, also auch dem eigenen Gesetze des Menschen unterworfen, gesucht werden müsse. Der durch den Fall, dieser Theorie zufolge, veränderte geistige oder psychische Leib wird dann beim physischen Tode wieder frei und bleibt das unmittelbare, seiner Verklärung entgegenstrebende Organ des Geistes. — So sehr nun auch, um dieß schon vorläufig hier zu bemerken, die von uns nachher noch näher zu erläuternde andere Richtung im Ganzen dieser Lehre von der ψυχή zustimmt, dürfte sich doch darin eine nicht unbedeutende Differenz ergeben, daß nach dieser andern Richtung das

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 67

Psychische, — insoweit es dem Materiellen angehört, — der natürlichen Fortpflanzung anheimfällt, so daß die sündhafte Anlage als erblich betrachtet werden muß, wiewohl allerdings die moralische Schuld als solche nicht vererbt werden kann, sondern den einzelnen Individuen als Mißbrauch der noch immer vorhandenen moralischen Freiheit zur Last fällt.

2) Hieran schließt sich noch die ebenfalls nicht unwichtige nähere Erklärung der Entstehung der finstern Materie, als gleichzeitig mit und durch den Fall des Menschen und dessen eigene Verfinsternung, bei nothwendiger Voraussetzung einer früheren, mehr geistigen, auch äußern Natur, als Gegenstand und als Behälter der Wirksamkeit des Geistes. Noch immer ist indessen das Materielle dem Geiste kein völlig Fremdes, sondern ein Verwandtes, aber aus einem früheren, vollkommeneren Zustande Herabgesunkenes. Vergl. S. 290 ff., woselbst diese Verfinsternung der Materie als verschlechterte Modification der ursprünglich und als Product Gottes rein geistigen Natur derselben (gleichsam als eine durch das Erkranken des Geistes verfinsterte Atmosphäre derselben) dargestellt wird.

e) Versuch einer Darstellung der Denkbarkeit eines solchen vorweltlichen Vorganges. Die Frage über das „wie?“ eines vorzeitlichen Abfalls der mit Individualität versehenen, doch zu einem engverbundenen Systeme gehörenden Menschengeister kann zwar (eben weil es Act der Freiheit ist) gar nicht a priori erforscht und nachgewiesen werden, doch versucht es der Verf., ein solches Ereigniß wenigstens als möglich und denkbar darzustellen. Man muß gestehen, daß er S. 320 ff. diese schwierige Aufgabe mit großer Umsicht und Scharfsinnigkeit, so wie mit lebendiger Phantasie und hinreißender Begeisterung durchgeführt habe. Er hat hierdurch diese Theorie auf einen vorhin nicht erreichten Hö-

hepunkt geführt und ihr dadurch gleichsam die Krone aufgesetzt. Man sieht aber leicht, daß sich aus einer solchen, an Poetische grenzenden Ausführung mit kurzen Worten kein Auszug geben lasse.

f) Zusammenhang der Präeristenz-Lehre mit dem Kerne des Christenthums, als Lehre von der Erlösung und Herstellung des Menschengeschlechts und als Anstalt des Heils oder der Wiedervereinigung mit Gott. Auch dieser ganze theologische Abschnitt gehört unleugbar zu den gelungensten Partien des ganzen Buches; aber auch hier läßt sich bei der innigen Verschlungenheit der Gegenstände auch nicht einmal eine dürftige Skizze entwerfen. Unparteiische Leser werden jedoch der schönen und gebiegenen Darstellung des Verfassers gewiß Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn auch ihre Ansichten hier und da abweichend seyn sollten. Auch Ref. muß eingestehen, daß ihm der Versuch des Verf.'s, die Theorie mit der Schriftlehre in völligen Einklang zu bringen, keine volle Ueberzeugung gewährt hat.

g) Einige aus der Theorie hervorgehende Resultate. Es ist sehr einleuchtend, daß eine solche Weltansicht, wie die Präeristenzlehre sie gewährt, von außerordentlichem Einflusse auf viele Disciplinen der Philosophie und Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange, ja fast auf alles menschliche Wissen und Treiben seyn könne. Hierauf ist jedoch im Buche nur im Allgemeinen hingedeutet; speciell läßt sich der Verf. auf Erledigung einiger metaphysischer Fragen ein, dahin besonders die zu rechnen ist, warum Gott in der Schrift nicht bestimmtere Aufschlüsse über diesen Gegenstand uns habe geben lassen. Hier dürfte dann die für solche Fragen gewöhnliche apologetische Antwort gelten, daß die Schuld der Menschen, wenn sie hier im Bösen beharren, durch solches vollständige und genaue Wissen nur vermehrt wer-

den würde a). Ober die andere Frage, warum Gott das Böse nicht verhindert habe? Antwort: weil durch jeden Zwang oder gewaltsame Verhinderung die Freiheit, also die Moralität aufgehoben seyn würde u. s. w. Aber unerwartet stellt hier der Verfasser das Paradoxon auf, daß Gott, in dessen Wissen überhaupt kein Vor und Nach stattfindet, diesen Fall der Geister nicht habe vorauswissen können. Alles Wissen setze ja ein Verhältniß zu dem Wissenden voraus, was hier nicht angenommen werden dürfe. Ob nun gleich der Verfasser diese Frage überhaupt als eine rein speculative, völlig unfruchtbare darstellt und seine Ansicht noch weiter dadurch motivirt, daß das Böse als das Richtige vom göttlichen Standpunkte aus gar keine Wesenheit habe, so muß Ref. doch gestehen, daß er auch hiergegen Widerspruch einzulegen sich gebrungen sieht.

B. Nähere Kritik des vorliegenden Systems durch Darstellung einer andern Geistesrichtung.

Es sind sechs Hauptpunkte, auf die schon in der Inhaltsanzeige hingedeutet ist, auf welche sich unsere Kritik beschränken wird. Sie stehen unter einander in Verbindung und gehen gleichsam aus einem Centro hervor, nämlich aus der entgegengesetzten contemplativen Geistesrichtung, während unser Verfasser, ob er gleich gegen die Alleinherrschaft der Speculation ankämpft, dennoch als Verstandesthätigkeit sie zum einzigen intelligenten Hauptfactor erhebt. Denn was er andererseits als das aus dem Willen hervorgehende

a) Die Frage, ob eine öftere Einkehr in dieß Zeitleben denkbar ist, ist hier vom Verfasser unbeantwortet geblieben. Er würde sie aber seinem Systeme zufolge zu bejahen gehabt haben. Dieß würde auch der andern Richtung verstattet seyn, wenn Hebr. 9, 27. als ein *semel saltem mori* verstanden werden darf.

Denken bezeichnet, kann auf solche Benennung schwerlich Anspruch machen, zu geschweigen, daß sich Niemand den Besitz dieses Hauptfactors wird streitig machen lassen wollen. Somit scheint es einleuchtend, daß der Verfasser selbst der speculativen Geistesrichtung zu hohes Gewicht beilegt. Es ist dem Ref. nicht um die Bestreitung des dargelegten Systems zu thun, sondern er will vielmehr durch diese Kritik es näher erläutern und zur Prüfung desselben aufmuntern, die es ihm in hohem Grade zu verdienen scheint. Es beziehen sich dann von diesen sechs kritischen Punkten die drei ersten auf die Einleitung und die andern auf die Grundlage selbst.

- 1) Nothwendige Berücksichtigung der contemplativen Geistesrichtung zur vollen Constatirung des ersten Hauptfactors.

Der Verfasser hatte (S. 209 ff., verglichen S. 334 u. 346) davon gehandelt, daß das Denken selbst im Gefühle seine Wurzel habe, und daß aus der Einheit des Denkens und Empfindens der rechte Lichtblick hervorgehe; auch daß die Erkenntniß sich auf Erfahrung stütze. Insofern verkennt er also den Werth und die Nothwendigkeit selbst der sinnlichen Anschauung und Erfahrung nicht. Aber er betrachtet sie nicht als einen mit dem speculativen Denken gleichgeltenden bleibenden Factor der Erkenntniß, sondern nur als Einleitung und Vorbereitung dazu ^{a)}. Hinsichtlich des Willens hat ebenfalls der Verfasser ausdrücklich erwähnt, daß er eine doppelte Richtung halte, die thätig=handelnde

a) Nach Schleiermacher gibt es nur drei Arten des Denkens: das geschichtliche, das künstlerische und das reine Denken, unter welchem letzteren offenbar die Speculation verstanden ist. Die erstern beiden gehören der Contemplation an, sind aber nach dieser Bezeichnung nur nach ihrer Gegenständlichkeit, nicht nach der Art der Action des Denkens aufgefaßt.

und die Begehrende. Genau genommen kann man diese begehrende Willensthätigkeit wieder als in doppelter Richtung wirkend auffassen: nämlich attractiv als eigentliche Begierden (appetitiones, ἐπιθυμιαὶ) und andererseits als expansiv, d. h. von innen nach außen strebende Triebe (impetus, ὑποειδής). — Eben diese entgegengesetzte Richtung nun findet aber auch bei der Intelligenz, der denkenden Verstandesthätigkeit, statt, daher diese doppelte Richtung einerseits der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung (der Erfahrung) und andererseits der abstracten Reflexion, die sich nicht sowohl receptiv, als vielmehr in sich selbst gekehrt, von innen nach außen zu, oder productiv wirkend darstellt. — Die Geschichte der Philosophie wie der Theologie führt darauf, daß beiderlei Richtungen der Intelligenz, isolirt oder zu vorherrschend auftretend, durch diese Monokratie leicht auf Abwege leiteten und dagegen in einer angemessenen harmonischen Vereinigung am sichersten dem erstrebten Ziele der Wahrheit nahe brachten. Im Morgenlande war bekanntlich von jeher die Contemplation die vorherrschende Richtung, während im Abendlande der umgekehrte Fall eintrat oder auch eine versuchte und mitunter sehr glückliche Vereinigung beider Richtungen (wie z. B. im Neoplatonismus) wirklich zu Stande kam. Hat man im griechischen Alterthume den Plato als Repräsentanten der contemplativen und den Aristoteles als den der speculativen Geistesrichtung aufgefaßt, so können für die neue Zeit Locke und andererseits Leibniz wohl als solche Repräsentanten gelten; nur freilich mit dem Unterschiede, daß bei Plato die Anschauung mehr eine intellectuelle, innere, dagegen bei Locke mehr die äußere, sinnliche war. — Locke bemerkt sehr richtig, daß das, was wir gemeinlich ewige Wahrheit nennen, doch ohne Anschauung und

Erfahrung zu keiner neuen und wichtigen Entdeckung führen könne, vielmehr ebenso oft gemißbraucht, als richtig angewandt werde (Essay philos. IV, 7.). So haben denn auch unläugbar selbst berühmte Philosophen oft ihren leeren Speculationen objective Gültigkeit zu geben versucht, oder ganz willkürliche Sätze aus Einseitigkeit oder besonderer Vorliebe für evidente Wahrheiten ausgegeben. Schon Bafedow hat (in seiner Philalethie) eine Menge verunglückter speculativer oder syllogistischer Schlüsse der Art aufgezählt a). Leibniz dagegen bezeichnet die Locke'sche Philosophie als eine paupertina in Beziehung auf Gotteserkenntniß und Psychologie. Er selbst behauptete von vielen Erfahrungssätzen, daß sie durch sich selbst, als unabhängig von aller Erfahrung, schon gewiß seyen. Er pflegte die bloß anschauende Erkenntniß (im Gegensatz der lumieres oder der angeblichen ewigen Wahrheiten) nur les expériences premières oder primitives de fait zu nennen. Er selbst hoffte es noch dahin zu bringen, seine metaphysischen Lehren so geometrisch zu demonstrieren, wie Euklides seine mathematischen. Wenn wir nun aber z. B. seinen Versuch, die natura mentis geometrisch zu erklären, als Beispiel nehmen, wie er das Verhältniß der Seele zu ihren Organen unter dem Bilde des Centrums, der Radien und Peripherie auffaßt, so daß auch der Geist ihm als eine kleine,

a) Ueber Locke vergl. die treffenden Bemerkungen des Dr. Tholud; vermischte Schriften, 1r Theil, S. 163 ff. Zwar macht dieser Gelehrte ihm den Vorwurf zu großer Nüchternheit und Kälte, womit er die christliche Religion in gleiches Niveau mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande bringe; allein es gehört nun einmal zu dieser contemplativen Selbstsichtung, daß nicht immer stolz geträbt oder hoch geflogen, sondern auch oft zu Fuß gegangen und auf der Erde bedachtam umhergeschaut werde. Demungeachtet wird man dem berühmten Philosophen sein anderweitiges, vor einem entgegengesetzten Abwege bewahrendes Verdienst nicht absprechen können.

in einem Punkte begriffene Welt erscheint, ergibt sich doch zugleich klar, daß diese seine Ansicht in gewissem Sinne auch auf Anschauung beruhte, oder doch ihre Färbung zugleich durch das aufgenommene naturwissenschaftliche Licht erhalten habe. Denn sowohl die kosmologische als biologische Naturbeobachtung führt uns ja nichts öfter vor, als solche centro-peripherische Verhältnisse. Hier sey nur beispielsweise an das bekannte biologische Gesetz erinnert, daß in der Stufenleiter der organischen Natur bei zunehmender Differenzirung der Glieder in gleichem Verhältniß auch die Centralisirung gesteigert werde. Doch ins Einzelne einzugehen, verstatet der Raum nicht. — Wir haben uns diese Bemerkung hier nur erlaubt, um zu zeigen, daß eine völlige Isolirung beiderlei in sich verwachsener und zu einem geistig-organischen Ganzen gehörenden Geisteskräfte nicht leicht eintrete oder nicht wohl ohne Nachtheil der Wahrheit stattfinden könne. Denn diese selbst ist ja, objectiv genommen, ein in sich geschlossenes, eng verbundenes, bereits vorhandenes Ganze, was nicht erst erfunden, syllogistisch erfonnen, sondern großen Theils wahrgenommen und entdeckt, also gefunden seyn will. Daß aber mit der äußern Anschauung auch die innere, intellectuelle, desgleichen die Aneignung und kritische Beurtheilung verbunden seyn müsse, somit der Verstandeskritik gleichsam das Richteramt gebühre, versteht sich von selbst, wiewohl dieses — besonders in Sachen der Religion — kein unumschränktes monokratisches seyn darf. — Die contemplative Geistesrichtung, insofern sie receptiv ist und dem Gefühle, als dem eigentlichen Centro der geistigen Kräfte, verwandter, ist daher auch vorzüglich geeignet, zu einer Vermittlung des Wissens und des Glaubens beizutragen. Sie ist, obgleich auch der Sphäre der Intelligenz angehörend, doch dem Glauben schon homogener und conformer, dagegen

Die bloß abstracte Reflexionsrichtung, zu sehr in ihre Speculation vertieft, sich leicht bloß auf ihre schulgerechten und erkünstelten logischen Formen, Schlüsse und Combinationen zu beschränken pflegt a).

2) Bemerkungen über den der hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf.

Das oben angegebene strenge Urtheil des Verfassers über Principe der hegel'schen Philosophie ist bekanntlich auch oft von Andern gefällt. Wenn nun ein Schüler Hegel's über die ange deuteten Punkte eine andere Auslegung gab, die mit dem christlichen Glauben in Einklang war, und solche von Hegel selbst noch beifällig aufgenommen wurde, so erhellt wenigstens, daß jene Punkte nicht nothwendig in jenem abstoßenden Sinne aufgefaßt zu werden brauchen. Eine Accommodation aber des großen Denkers zur gläubigen Theologie, oder auch eine Inconsequenz des sich selbst untreu gewordenen Philosophen dürfte schwerlich angenommen werden können. Wenn Ref. nicht irrt, so war es bei den hegel'schen Schülern rechter Seite gerade die Mitthätigkeit der contemplativen Geistesrichtung, also auch die in ihnen wirklich vorhandene Glaubensstärke, welche sie auf ihre so ansprechenden, versöhnenden Ansichten führte. Es sey hier Kürze halber nur ein Beispiel aus der lehrreichen kleinen Schrift des Dr. Schaller (Der historische Christus und die Philosophie) anzuführen gestattet. Die Stelle findet sich S. 80. daselbst, wo von der

a) Als Beleg, wie durch gehörige Anwendung der contemplativen Geistesthätigkeit sich auch sofort andere kritische Resultate ergeben, könnte die erste Abhandlung der diesjährigen St. u. K. „über die Authentie der Evangelien 2c.“ dienen. Das zum Glauben sich hinneigende ästhetische Gefühl hat hier sein volles Recht bekommen, ohne daß dem Wissen und dem verständigen Urtheile irgend Gebührendes entgegen wäre.

absoluten Subjectivität Gottes die Rede ist. Es heißt da unter Anderm: „das wirkliche geistige Wissen von Gott bringt das endliche Subject in eine wirkliche Beziehung zu ihm, ist kein bloßer Gedanke (d. h. nicht bloß Bewegung des Subjects in sich selbst), sondern Gott ist wirklich dabei, leibhaft gegenwärtig, ist das Object, was gewußt wird, was durch das Wissen in das subjective Denken eintritt, also als sich selbst wissend dem endlichen Geiste immanent ist.“ Hier wird, wie die Worte klar lauten, nichts behauptet, als was auch der Psalmist lehrt: Herr, du erforschest mich ic., nur daß zugleich auch das hervorgehoben wird, daß der den Menschen durchforschende Gott der sich selbstbewußte sey und zwar, wie überall, so auch hier, aber mit vorzüglicher Immanenz, essentiell (*σωματικῶς*) im Menschengeiste besonders gegenwärtig sey. Vergleichen wir nun hiermit den Inhalt einer andern so eben erschienenen kleinen Schrift von J. Frauenstädt: „die Menschwerdung Gottes ic.“, so wird am Schluß der so blüthigen und lichtvollen Abhandlung, unter Anführung mehrerer wörtlicher Stellen aus Hegel's Werken, zuletzt sehr bestimmt das Urtheil dahin ausgesprochen, daß entweder Hegel inconsequent und sich selbst untreu geworden oder daß seine Begriffsbestimmung der Religion, nicht als Angelegenheit eines Menschen, sondern als höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, — so daß das Sichwissen Gottes sein Selbstbewußtseyn im Menschen sey — durchaus als unauflöslicher Widerspruch angesehen werden müsse. Denn wenn das menschliche Gottesbewußtseyn nicht das Wissen des Menschen von Gott ist, sondern Gottes eigenes Wissen von sich, so verschwindet das menschliche Selbstbewußtseyn in dem göttlichen; wenn aber die vielen endlichen Personen in der einen absoluten

aufgehen und verschwinden, so gibt es keine einzelnen Ich mehr, sondern nur ein einziges. Gott ist das durch Alle hindurchtönende Ich und der Mensch in Wahrheit nur eine Maske (S. 135). Schon vorher (S. 128) war die Frage behandelt, warum Hegel diesen Widerspruch nicht anerkennt, warum er ihn nicht gelöst habe? Das ihm entgegengesetzte entweder oder wollte er verwandelt wissen in sowohl, als auch. Herr Frauenstädt bemerkt dazu, Hegel's Lösung bestehe also darin, daß er dieß sowohl, als auch beider Seiten ausdrücke; dieß aber (setzt er hinzu) heißt nur den Widerspruch aussprechen, anstatt ihn zu lösen; denn der Widerspruch besteht gerade in dem sowohl als auch, d. h. in der Vereinigung zweier Bestimmungen, die sich nicht vereinigen lassen, sondern einander ausschließen zc. Hier will es nun dem Ref. scheinen, als habe Hegel wirklich die Wahrheit der andern Seite erkannt und dessfalls trotz des anscheinenden Widerspruches sie ausgesprochen. Lösen konnte er freilich diesen Widerspruch nicht, weil diese Lösung nur auf einem andern Wege, den er als den nicht seinigen verschmähte, nämlich dem der Contemplation stattfinden konnte. — Schulz, der philosophische Mathematiker, machte die wichtige Erinnerung, daß man eine Anschauung ebenso wenig müsse speculativ durchaus begreifen wollen, als man verlangen könne, einen Begriff anzuschauen. Vielleicht wäre Dr. Strauß, welcher im 3. Hefte seiner Streitschriften gezeigt, wie er dieses vermittelnden Weges wohl kundig sey, gerade der Mann, der bei seiner glücklichen Combinationsgabe und seinem großen Scharfsinne hier noch Bedeutendes zur Ausgleichung solcher Differenzen leisten könnte, wenn er anders nicht, bloß links haltend, die weitere Verfolgung dieses andern Weges verschmähen sollte. Für die Speculation ruht freilich fortwährend auf einem solchen Ineinanderseyn der Geister beim Fortbestehen der Individualität ein

unauflösliches Dunkel, und man kann in so weit nicht anders, als Herrn Frauenstädt volle Zustimmung geben. Nur etwa Analogien bietet die Naturbetrachtung hier dar, z. B. wie ein Licht das andere durchdringt, ohne daß die Strahlen sich verwirren, oder beim Draganismus die eine Sphäre die andere, ohne ihre gegenseitige Selbständigkeit aufzugeben, gerade wie auch in der äußeren Natur die verschiedenen Mikrokosmen sich zum Makrokosmos verhalten, so daß jene, obgleich von diesem überall durchdrungen, abhängig und beherrscht, dennoch ihre *vita propria* (den in sich zurückkehrenden ätherischen Lebensstrom) nicht aufgeben, also etwa wie in einander geschobene Ringe ihren eigenen Kreislauf in sich selbst vollenden. Solche Analogien sind freilich keine stringente Beweise, aber sie sind doch mehr als leere Bilder oder Gleichnisse, sie zeigen doch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ähnlichen Sache in einer andern niederen Sphäre und eröffnen also die Vermuthung, daß etwas Homogenes auch in einer höheren geistigen stattfinden könne, da ja die ganze Naturbetrachtung darauf führt, daß es ganz allgemeine, allumfassende Naturgesetze gibt, die auch im geistigen Gebiete, nur höher potenzirt, überall walten. Doch noch mehr: die höheren Krisen des thierischen Somnambulismus haben die Erfahrung unwidersprechlich dargeboten, wie durch den geistigen Rapport nicht bloß eine verwandte Gemüthsstimmung betreffender Personen hervorgebracht wird, oder eine Mittheilung einzelner Gedanken und Empfindungen, sondern auch eines vollen Gedankensystems, welches ein gewisses geistiges Ineinanderseyn zu beweisen scheint und, recht gewürdigt, als sehr bedeutende psychologische Erscheinung gelten muß. — Es findet unleugbar ein geistiges (oder doch psychisches) Durchdringen statt, und dennoch wird auch hier die individuelle Persön-

lichkeit und die moralische Freiheit nicht aufgehoben. Will man nun die auf diesem Wege gewonnene Philosophie mit Herrn Frauenstädt „Glaubensphilosophie“ nennen, so scheint auch uns diese Bezeichnung sehr passend, doch hört sie deshalb nicht auf, Philosophie zu seyn, weil sie durch eine andere Richtung der intelligenten Thätigkeit gewonnen ist. Dieß aber ist es gerade, worauf wir hier nur hindeuten wollen, daß auch diese contemplative Richtung als Factor der Erkenntniß der Wahrheit ihre Anerkennung finden müsse, da uns ja schon im gewöhnlichen Leben so Vieles vorzukommen pflegt, was sich a priori weder deduciren, noch construiren läßt.

3) Verschlingung der Nothwendigkeit und der Selbstthätigkeit in der äußern Natur.

Der Verfasser hat es recht eindringlich dargestellt, wie das Gesetz unabwechlicher Nothwendigkeit sowohl das Gebiet der Sternenlegionen umspanne, als auch das Aufsteigen der Flüssigkeit im feinsten Haarröhrchen regle, wobei er jedoch einräumte, daß diese Stetigkeit in der Natur keine absolute, sondern eine relative, d. h. von Gott für die jetzige Welt geordnete sey. Auch hat er selbst darauf hingeführt, wie das allgemeinste Gesetz, nämlich das der Schwere, doch in dem organischen Naturgebiete auch durch andere Naturkräfte nach bestimmten Zwecken modificirt werde. Uebrigens hängt seine strenge Auffassung der Naturnothwendigkeit mit der rein speculativen Verstandesrichtung sehr enge zusammen und ebenso mit seiner Theorie der Präexistenz. Denn Gott hat (wie diese Theorie ausführlich lehrt) eben deshalb die einst geistigere und freier waltende Natur in die gegenwärtigen Fesseln gelegt, weil auch der Mensch mit dem Sündenfalle die Freiheit ver-

loren hat und nun zu seiner Herstellung einer streng geordneten, ihn überall leitenden Umgebung bedarf. Erst wenn die Menschheit die verlorene Stufe der Freiheit durch die Erlösung aus der jetzigen Gebundenheit wieder erlangt haben wird, wird auch die äußere Natur, mehr und mehr vergeistigt, wieder dem Menschengenosse zum freien, unmittelbaren Organe dienen. Es bedarf hier keiner Erläuterung, wie diese Ansicht sich mit der paulinischen Lehre Röm. 8, 19 ff. sehr schön in Einklang bringen lasse; doch ist andererseits nicht zu übersehen, daß auch in der äußern Natur bei aller Unterwerfung unter das Gesetz der Stetigkeit doch ein Streben nach Spontaneität überall sich kund gebe, worauf wir noch etwas näher hinzudeuten haben.

a) Am Sternenhimmel ist allerdings das Gesetz der Massenanziehung oder Schwere das so durchgehendsvorwaltende, daß darauf bekanntlich alle astronomischen Berechnungen gegründet sind. Allein der wunderbar schimmernde Glanz des Sternenhimmels weist dennoch gleichsam symbolisch auch schon auf das genannte Streben nach Spontaneität und Freiheit hin; ja, berühmte Astronomen selbst, namentlich Bessel, haben auch das Walten des Gesetzes der Wahlanziehung (Polarität) in den Himmelsräumen nicht verkannt; so z. B. bei den Kometen und ihren Schweifen; desgleichen bei den Doppelsternen, welche freilich ebenfalls in ihrer Umdrehung um einander dem Gesetze der Schwere folgen, allein als nach weiter Ferne hinsteuernde Schiffer doch auch der Wahlanziehung huldigen, also, obgleich geleitet, doch schon auf einer Stufe der Selbstthätigkeit stehen.

b) In der Naturlehre, wie wir vorhin gesehen, soll so viel Wissenschaft nur herrschen, als Mathematik, d. h. als starre Gesetzmäßigkeit, durch welche Annahme gerade die strenge Scheidung jener von der Theologie schon im Alterthume sich erklärt und ebenso die jetzige Höhe

der verschiedenen Disciplinen dieser mathematischen Wissenschaft erstiegen seyn soll. Es waren nur die Priester, bemerkte der Verfasser S. 179., welche, abgesondert von dieser weltlichen, der Speculation lediglich angehörenden Wissenschaft, durch aufbewahrte heilige Tradition und durch Anerkennung der Macht des Willens wenigstens einzelne herrliche Strahlen des nie ganz erloschenen Urlichts erblickten. Hingegen ist aber andererseits auch nicht zu übersehen, daß bereits im höchsten Alterthume gerade die Naturwissenschaft an sich den größten Einfluß auf religiöse Begeisterung hatte und dem rohen Heidenthume aufs kräftigste entgegen wirkte. Trefflich und auf die anziehendste Weise hat dieß Dr. Schweizer in seiner „Einleitung in die Mythologie auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft, Halle 1836“, nachgewiesen. Vergl. besonders S. 247 ff.; 303 ff.; 364. Derselbe zeigt zugleich, wie uralte Mythen, namentlich die samothracischen, bereits im Besitze sehr tiefer und umfassender Naturkenntnisse waren, wie dieß schon die hieroglyphischen Darstellungen erweisen, welche sie über die Gegenfähigkeit im Gebiete der Electricität, des Magnetismus und Chemicismus hinterlassen haben. Man muß hier staunen, wie das, was bisher als ganz neue, durch Hülfe der künstlichsten Instrumente und anderer Hülfsmittel gewonnene Erkenntniß gilt, unleugbar schon in dieser grauen Vorzeit schon auf dem Wege sorgfältigster Beobachtung der Natur erkannt war. Auch die Priester selbst waren, für so schätzbar man auch ihre traditionellen Besitzungen halten muß, doch unleugbar vorzüglich durch Anschauung der Natur in ihrer religiösen Kenntniß erhalten, geläutert und befestigt. So lehrte auch der Apostel Paulus Röm. 1, 20., daß das Unsichtbare, die ewige Gotteskraft, wohl an den Werken der Schöpfung ersehen werden könne, so man dieß wahrnimmt, d. h. nämlich, es genau

nach seinen Zwecken und Wirkungen beobachtet, denn eben nur durch diese Beobachtung und Anschauung werden die *λόγα τῶ θεοῦ* als *νοούμενα* ersehen.

c) Im organischen Naturreiche nimmt unser Verfasser die Mitwirkung anderer Gesetze neben dem der Anziehung an, nämlich die sogenannten teleologischen, welche wenigstens in der Physiologie und Anthropologie berücksichtigt werden müßten. Nun leidet es keinen Zweifel, daß besonders im thierischen Organismus, so hinsichtlich der Respiration, Circulation und Assimilation, neben den überall wirksamen Polaritätsgesetzen auch das Teleologische unverkennbar hervortritt; denn die Anziehungen geschehen nicht bloß zufolge chemischer Affinitäten, sondern Alles ist dabei (zwar nicht vom eigenen, aber doch vom höheren Willen) nach bestimmten Zwecken eingerichtet und geordnet. Allein es würde sehr irrig seyn, wenn wir hierbei das Reich der Vegetabilien übergehen wollten, wo überall dieselbe Zweckmäßigkeit aufs unverkennbarste in die Augen fällt, so vorzüglich bei den Geheimnissen der Befruchtung, wo nicht bloß dem Zufalle oder dem Chemismus überlassene polare Anziehungskräfte wirken. Man weiß, daß selbst Insecten dazu behülflich seyn müssen, den Blüthenstaub (pollen) zu den weiblichen Blüthen hinzutragen, wobei sie zunächst sich an Blüthen derselben Art auf sehr zweckmäßige Weise halten, als ob sie, nachdem sie dort den Hunger gestillt, nun im weiblichen Nectar den Durst zu löschen hätten a).

a) Ein sehr auffallendes Beispiel sey hier nur aus Sprengel (Anleitung zur Kenntniß der Gewächse) angeführt. Bei einem Gewächse um Port-Jackson auf Neuhollland, der *Eupomatia laurina*, zernagen die Insecten den Blumenblättern ähnliche Fäden, die zwischen den Antheren und den weiblichen Theilen stehen und, so lange sie unverletzt sind, die Zusammenwirkung der Geschlechtstheile unmöglich machen. Zernagt von

d) Hinsichtlich dieser überall im Organismus hervortretenden Teleologie ist nun zwar nicht zu leugnen, daß dabei die theologische Contemplation sich zuweilen ins Spielende oder Kleinliche verirrt und dadurch den Segnern zu mancherlei Spott Veranlassung gegeben habe, indem man weise Zwecke auch da gesucht hat, wo das Gegentheil bloß als absurd erscheinen würde, auch wohl auf Inconsequenzen im Verhältnisse der Mittel zu den Zwecken verfallen ist und dann gerade durch solche alberne Darstellung zur Annahme des Zufalls oder blinden Schicksals verleitet hat. Nicht selten war es auch eine erzwungene Richtung, welche die Teleologie dem Naturstudium ertheilte, indem sie unter zusammengehörenden Erscheinungen durchaus einige nur als Zweck und andere nur als Mittel gelten lassen wollte, statt in jenen Erscheinungen ein wechselseitiges Bedingen und Bedingtseyn wahrzunehmen, so daß bald, was zuvor als Zweck sich zeigte, nun wieder als Mittel zu andern und neuen Zwecken hätte gelten sollen u. s. w. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Wahrnehmung des Hinstrebens nach bestimmten Zwecken (sey es mit oder ohne fortschreitende und in sich selbst bedingte Action) darauf führt, wie tiefere Naturbetrachtung und religiöser Glaube mit einander im engen Bunde stehen, und also eine strenge Sonderung beider nicht erforderlich und heilsam sey.

e) Der Verfasser hat, indem er von der Entwicklung der Denkgesetze handelte, hier und da auf das allgemeine Entwicklungsgesetz in der Natur sehr schön und passend Rücksicht genommen. Denn es ist, wie schon gesagt,

Insecten, leisten sie keinen Widerstand mehr, und die Gemeinschaft der Befruchtungswerkzeuge ist eröffnet. Der hier aus der Entwicklung der Pflanze hervorgehende Umweg, daß sie durch einen eigenthümlichen Duft jene Insecten lockt und zum Abnagen der Blumenblätter reizt, zeigt klar, daß chemische Affinitäten wenigstens nicht allein im Spiele sind.

unleugbar, daß die Naturgesetze auch im geistigen Gebiete gelten und sich wirksam zeigen. Nur das Eine darf hier nicht übersehen werden, daß auch das so allgemeine Gesetz der Entwicklung doch überall, und so auch in der äußern Natur, seine bestimmten Grenzen habe, so daß es z. B. im organischen Gebiete doch nur auf Erhaltung, Ernährung und Ausbildung beschränkt ist, dagegen die Entstehung selbst irgend eines organischen Individuums daraus allein keineswegs erklärt werden kann. Es muß zu den organischen materiellen Stoffen, aus dem Unsichtbaren ein schon daselbst vorhandener Keim oder Typus, *εὐδιάθεσις*, hinzukommen, wodurch nicht nur das punctum saliens geweckt wird, sondern auch die künftige, der Entwicklung zu übergebende Gestaltung im Kleinen bereits enthalten ist. — Eben diese Bewandniß hat es nun auch mit dem allgemeinen Naturgesetze der Steigerung. Diese hat nicht nur auch überall ihr bestimmtes Ziel, sondern es findet dabei auch ein Entgegenkommen des Höhern zum Niedern statt, so daß das Höhere nicht als ein nur von unten auf Erklommenes, sondern als ein schon früher im Unsichtbaren Vorhandenes betrachtet werden kann. Wie das Gesetz der Schwere z. B. von dem Gesetze der Polarität durchdrungen und überwunden wird, so werden die polarischen Kräfte der Wahlanziehung wieder von den organischen und teleologischen überwunden und beherrscht, ohne aufgehoben oder unterdrückt zu seyn. Diese aber sind dem psychischen Bildungstriebe unterworfen, welcher selbst wieder dem geistigen Principe sich unterwürfig zeigt; wobei es also nach analoger Schlussfolge keinen Zweifel hat, daß die endlichen Geister vom absoluten Geiste belebt, durchdrungen und bestimmt zu werden, zum höchsten Ziele ihrer Steigerung haben. Wir können also wohl auch hier nicht in Abrede stellen, daß gerade die tiefere Naturbetrachtung dem re-

igigsten Glauben, namentlich dem Begriffe und der Anerkennung einer unmittelbaren Offenbarung, herrlichen Vorschub zu leisten im Stande ist. Es gilt bei ihr, was Bacon von der Philosophie überhaupt sagt: *plenius hausta ad deum ducit.*

4) Moralische Freiheit des Menschen.

Hat es der Verfasser, selbst etwas in der speculativen Richtung zu sehr befangen, mit der starren Nothwendigkeit der äußern Natur etwas zu streng genommen, so dürfte ihn dieser Vorwurf fast noch mehr hinsichtlich der die menschliche Freiheit für das irdische Daseyn aufhebenden Nothwendigkeit treffen: was sich, wie sich leicht ergibt, unmittelbar aus der angegebenen Grundansicht (Präexistenz) leicht erklären läßt. Er huldigt keineswegs einem absoluten psychischen Determinismus; er legt der Wahlfreiheit einen hohen Werth bei, will sie aber auf den vorweltlichen Zustand beschränkt wissen (vergl. besonders S. 262), so daß nur hinsichtlich der idealen, ursprünglichen Natur des Menschen darin eine große Wahrheit liege. Besitzt nun auch der Mensch die erste Freiheit nicht mehr, so hat er doch unleugbar noch einen schätzbaren Rest derselben, welcher nur dem Grade nach bei Verschiedenen verschieden ist. Kann er auch aus eigener Kraft allein nicht wieder die verkorene Freiheitsstufe erlangen, so darf er doch nicht bloß als Automat betrachtet werden, weil man sonst entweder gänzlich in den besagten Determinismus verfallen oder doch zu nahe daran herstreifen würde; und es kann nur als eine *petitio principii* gelten, wenn zur Vertheidigung der Präexistenz-Theorie (als die doch erst erwiesen werden soll) ein solcher totaler Verlust der Freiheit vorausgesetzt werden sollte. Es würde bei dieser Annahme sowohl das Hochgefühl innerer Würde, als höchster Genuß des Erdenlebens, als auch das be-

müthige Gefühl der Schwäche und Niedrigkeit nebst dem Bewußtseyn der Schuld bei Fehlritten verloren gehn, welche doch beide als zwei große Angelpunkte des Geisteslebens anzusehen sind. Ohne Freiheit würde auch kein moralischer Wille (der vom Verfasser angenommene zweite Hauptfactor), aber auch keine Liebe, und ohne diese wieder keine Seligkeit, als Leben in Gott, stattfinden können. — Müssen wir das somatisch-physische Leben schon als continuirliche Oscillation erfassen (gleichsam als eine Succession von Streitmomenten zwischen dem Streben dem All oder dem Urleben zu und zwischen dem abgeleiteten oder individuellen Leben, so findet auch eine analoge Oscillation im geistigen Walten statt, gleichsam ein Schwanken oder Verschlungenseyn zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. In allen Stufen des sich im Menschen entfaltenden Bewußtseyns herrscht freilich die Nothwendigkeit vor; aber die Welt der Wahrheit, der Schönheit und des Friedens blüht doch nicht aus dieser Wurzel auf. Mit jedem Entwicklungsproceß (sagt v. Eschenmayer, Psychologie. 1817.) des Menschen nähert sich die Seele ihrer angestammten Freiheit und drängt das nothwendige Princip mit seinen Naturgesetzen zurück. Freilich hängen Abstammung, erste Bildung und Erziehung nicht vom Menschen ab, so wie auch daß späterhin durch den Umgang die fernere Richtung seines Geistes bestimmt wird; indeß vermag er doch den Eindrücken desselben zu widerstehen, und eben durch solchen Widerstand seine Freiheit zu üben. Er kann, wenn auch nicht Alles, doch Manches zur Wahl des Umgangs beitragen, und so gleichsam (wie ein berühmter Arzt und Psycholog sich ausdrückt) sich selbst die geistige Atmosphäre, worin er athmet, mit bilden helfen. Kurz, ein gewisser Grad der Freiheit besteht noch immer neben aller übrigen zugegeben

nen Nothwendigkeit. So a) im Urtheilen; denn es liegt ja in menschlicher Willkür, den als wahr erkannten Satz so oft aufs Neue zu prüfen und zu würdigen, als wir wollen. Ist also die Anerkennung eines Axioms nicht an sich der Willkür überlassen, so ist es doch die Hinwendung unsers Nachdenkens und der Grad der Aufmerksamkeit dabei auf dasselbe. b) Im Wollen. Der Mensch kann freilich nur wollen, was sich ihm als Mittel zum gefaßten Endzwecke darstellt; doch steht es ihm frei, Veranlassung zu nehmen und Gelegenheit zu suchen, auf andere Zwecke zu verfallen, was ihn dann auch zum Wählen oder Wollen anderer Mittel bringen wird. Er kann dann seine Entschlüsse ändern, denn sonst würde für ihn gar keine Besserung ohne zwingende Einwirkung von außen möglich seyn a). Wer nun vollends einmal das höchste Ziel seines Daseyns in die Ewigkeit versetzt, der erhebt sich über das Irdische und Sinnliche; sein Wollen erlangt somit den höchsten Grad der Freiheit eben durch die errungene heilige Nothwendigkeit, d. h. durch die sich immer mehr ausbildende moralische Unmöglichkeit, zu sündigen. c) Die Freiheit im Handeln ergibt sich wieder aus der eben genannten Modification der Willensfreiheit, da der Mensch nicht anders handeln kann, als er will; denn wenn auch der Slave oder der Gefesselte nur nach äußerem Zwange zu handeln scheint, so handelt er doch im Grunde nach seinem Willen. Es bleibt ihm ja die innere Wahl, sich entweder zu Tode schlagen oder martern zu lassen, oder nachzugeben; und es haben wirklich, durch innere Willenskraft gehoben, Viele das Erstere vorgezogen.

a) Mit der göttlichen Offenbarung in Beziehung zu kommen, hängt freilich nicht vom Menschen selbst ab, wohl aber in wiefern er die schon vorhandene Beziehung für sein Seelenheil recht benutzen will.

5) Die Präeristenz-Theorie des Verf. hängt nicht nur überhaupt genau mit seiner gewiß sehr achtungswerthen Weltansicht zusammen, sondern ist die eigentliche Grundlage seines ganzen Systems. Bekanntlich haben oft Genies (zum Nachtheile selbst einer richtigen Erkenntniß mancher Wahrheiten) gewisse Lieblingsideen gehegt, allein diese Theorie hat doch etwas so sehr Großartiges, daß sie unserm Verfasser Licht über manche dunkle Gegenden des menschlichen Wissens verbreitete und gewiß auch fernerhin immer ihre Vertheidiger und Verehrer finden wird a). Wir haben bereits oben gesehen, wie er nicht nur die Haupteinwürfe gründlich widerlegte, sondern auch ihre Harmonie mit andern Wahrheiten scharfsinnig darzulegen verstand. Obgleich er dieser Theorie zu Liebe die menschliche Freiheit für das jetzige Zeitleben fast auf den Nullpunkt reducirte, so hing doch dieß bei ihm noch mit andern psychologischen Lehrensätzen zusammen und würde gerade allein dieser Theorie wegen nicht durchaus nothwendig gewesen seyn; denn auch Kant begünstigte letztere in gewissem Sinne sehr, wiewohl er auch die moralische Freiheit auf seine Weise zu vertheidigen suchte. Denn obgleich er annahm, daß die speculative Vernunft die Wirklichkeit einer transcendentalen Freiheit durchaus nicht erweisen könne, sondern höchstens nur die Möglichkeit derselben einräumen müsse (weil nämlich der Begriff derselben keinen innern Widerspruch ent-

a) Als Ref. im Herbst des Jahres 1810 den Verf. in Hamburg sprach, hatte derselbe sich diese Theorie schon völlig angeeignet, nur freilich, daß sie noch nicht in allen Punkten so durchgebildet war und daß das Studium philosophischer Systeme des Alterthums, so wie der biblischen und patristischen Schriften noch nicht damit in solche Verbindung gesetzt war, wie dieß nachher geschehen ist. Ref. hat die Ueberzeugung, daß, wenn der Verf. sein Werk hätte vollenden können, er in seiner Kritik jener Systeme sie besonders auf diesen Hauptpunkt alle angesehen und größtentheils darnach gewürdigt haben würde.

halte), so hielt er sich dennoch berechtigt, sie voranzusetzen und zu postuliren, in eben dem Grade, wie wir uns des Sittengesetzes bewußt sind: also in sofern ein schlechterdings nothwendiges Vernunftbedürfniß dieß gebiete, welche praktische Nothwendigkeit dann freilich keine eigentliche Erkenntniß, aber doch einen zureichenden Ersatz gewähre. Auf diese Weise nahm daher Kant nicht Anstand, eine geistige, überzeitliche (antemundane) Bestimmungsfähigkeit des Menschen anzunehmen, die von dem sonstigen Causalverus, darin wir als Sinnenwesen stehen, ganz unabhängig sey. Die einzelnen in der Zeit erscheinenden Willensacte waren ihm also nur gleichsam die successiv erscheinende Darlegung jener vorweltlichen rein geistigen Selbstbestimmung, als welche überhaupt dem zeitlichen Daseyn die ursprüngliche Richtung gebe. Nur versteht sich, daß Kant hierbei der Transscendenz wegen das etwa in Frage kommende Wie? des mit dieser Selbstbestimmung verknüpften Vorganges, so wie die Untersuchung, ob dazu für jeden Einzelnen ein einzelner Moment des vorweltlichen Daseyns oder eine undenklich ferne, große, alle Individuen schon enthaltende Zeitperiode angenommen werden müsse, ganz unberücksichtigt ließ. So haben denn auch Andere, die dieser Theorie huldigen, wohl einen solchen Entscheidungsmoment unmittelbar vor dem Eintritte der Seelen in das jetzige Daseyn angenommen. Allein dann bleibt wieder unklar, warum gerade alle geistigen Individuen, obgleich Glieder eines Organismus, zu einer solchen abnormen und verkehrten Selbstbestimmung kommen sollten, anderer Schwierigkeiten nicht einmal zu gedenken, denen unser Verf. durch seine umsichtige Darstellung glücklich auszuweichen gewußt hat a). Hinsicht-

a) Zufolge der andern geistigen Richtung wird zwar auch eine Prædi-

lich des Eintritts menschlicher Seelen ins gegenwärtige Daseyn wird freilich bei ihm die Theorie des sogenannten Creatianismus ganz zurückgedrängt und der Traducianismus nur auf das Materielle beschränkt; denn verlegt er auch den eigentlichen Sitz des Bösen (wie schon erwähnt ist) ins Psychische, so bezieht sich dieß doch nur auf die erste Entstehung selbst, ohne daß das Erbliche dabei im Mindesten berücksichtigt würde a), und doch setzt die Schrift die Allgemeinheit des sündlichen Verderbens ganz unleugbar in die engste Verbindung mit der adamitischen Sünde. Für naturgemäßer aber kann gar nichts gelten, als gerade eine Erbllichkeit der Anlagen und Eigenheiten. Schon im Unorganischen stoßen wir überall auf Belege zu dieser Behauptung. Ein Magnet z. B., in mehrere Stücke zerlegt, theilt jedem Stücke dieselben polaren Gegensätze nebst der Indifferenz mit. Im organischen Reiche, sowohl der Vegetabilien als der Animalien, hat es, jedoch anders modificirt und potenzirt, ganz dieselbe Bewandtniß; denn alle Nachkömmlinge haben naturgemäß in allen Classen und Gattungen der Geschöpfe

stanz angenommen, aber als Gedanken Gottes, der Urbilder menschlicher Seelen, — denen dann ihre Abbilder als Ideen, Typen, bereits im Unsichtbaren entsprechen, und insofern, potentialiter also, auch der geistige Organismus schon vorhanden ist.

- a) Der Organismus oder vielmehr die geistige Solidität, welche Benede annahm, ist eine schon vormals fertige, vollendete, d. h. simultane, welche durch ihr Auftreten in der Zeitlichkeit nur erst zur sichtbaren Erscheinung kommt, also nicht eine in der Art successive, daß sie zu ihrer völligen Entwicklung erst noch stets hinzukommender Glieder zur Ergänzung bedürfte, wie man ohne jene Theorie anzunehmen hat, und so zugleich das Erbliche als Anlage zur Sünde zwar nicht auf das Materielle, aber doch auf eine (nur oft auch latente) Abnormität im psychischen Lebensprincipe bezieht.

die Eigenheit und Beschaffenheit der Abstammung an sich, obgleich bald mehr, bald minder in die Erscheinung tretend. Ueberhaupt möchte aber gerade dem Verf. diese von ihm so sehr erstrebte Ausgleichung seiner Theorie mit der Schriftlehre nicht völlig gelungen seyn, wie ihm solches schon früherhin — da er solchen Versuch hinsichtlich der Hauptstelle Röm. 5, 12 ff. unternahm a) — von Dr. Lücke damals nachgewiesen wurde, der ein solches Verfahren nicht sowohl Auslegung, als Einlegung genannt wissen wollte. Bei aller Feinheit und Gewandtheit, womit sich der Verf. (in einem damaligen Sendschreiben an diesen Gelehrten) vertheidigte, konnte er doch nur zeigen, daß sich seine Theorie wohl hier anlegen oder gut anschließen lasse, was denn freilich wohl schon deshalb eingeräumt werden darf, weil im Grunde die heil. Schrift sich nirgends völlig direct und klar über die Beschaffenheit dieses ersten Ursprungs ausläßt, doch am wenigsten denselben in eine vorweltliche Zeitperiode auch nur andeutend hinverlegt. Vielmehr gibt es Äußerungen der heil. Schrift, die sich nur schwer mit dieser Theorie völlig vereinigen lassen. Dahin dürften besonders folgende gehören, welche hier jedoch nur kurz angedeutet werden können. a) Es wird eines abgefallenen Engelsfürsten gedacht, welcher aus Neid, da er selbst seines Fürstenthums beraubt, die in seinem Reviere als ihrem angewiesenen Wohnsitz eingesezten neugeschaffenen Wesen durch Vorspiegelung zu ähnlicher Widersetzlichkeit gegen den Schöpfer verleitet habe u. s. w. b). Zwar finden sich Andeutungen der Art (welche etwa die Cab-

a) S. die Erläuterung zum Briefe an die Römer, S. 108 ff.

b) Das Nähere über diesen für die tiefere Dogmatik wichtigen Gegenstand findet sich in Dr. Ewesten, Vorlesungen zc. 2. Bb. 1. Abth. S. 324 ff. u. S. 370 ff., soweit es die Engellehre selbst betrifft, da das den Menschen näher Betreffende erst die 2. Abth. enthalten wird.

b a l a zc. weiter ausführt) nur in kanonischen Schriften untergeordneten Ranges, indessen hat man auch diese Winkeln neuerdings mit astronomischen Ansichten in Verbindung zu setzen gesucht. Unser Sonnensystem nämlich befindet sich — trotz der so erstaunlichen Fülle und Gedrängtheit der Welten in allen andern Himmelsräumen — durch seine räthselhafte und unermessliche Absonderung in einem höchst auffallenden Gegensatze mit jenen Sternensphären a). Unser Verfasser kommt zwar auch an einer Stelle (S. 326.) auf abgefallene Engel, von denen die Schrift rede, bemerkt aber, daß solche, eben weil sie auch gefallen sind, nothwendig zu einer der Menschheit näher stehenden, also untergeordneten Classe der Geister gehört haben müssen, und setzt dabei den das ganze Menschengeschlecht umfassenden Ursprung des Bösen nicht (wie doch die Schrift thut) in enge Verbindung mit dem tiefern und entscheidendern Abfalle eines Theils des Geisterreichs.

b) Nach der Schrift war Adam zwar der, durch den die Sünde zuerst in die Welt gekommen ist, aber er wird doch keineswegs als Räbelsführer oder als Verführer Anderer dargestellt. Sein Fall ist reparabel und nicht mit gänzlichem Verluste moralischer Freiheit verbunden; auch ist derselbe, da er aus Sinnlichkeit und durch fremde Anreizung hervorgegangen, mit minderer Schuld belastet, als der tiefere Abfall jenes Engelfürsten aus Hochmuth und selbstüchtigem Streben nach Unabhängigkeit. Die Nachkommen Adam's haben nicht

a) Dieser Gegenstand ist weiter ausgeführt in Schubert's Werke: die Urwelt und die Fixsterne. 1822.; vergl. Dr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, 4. Samml. S. 356. u. 6. Samml. S. 344. Auch in einem Aufsätze der evang. Kirchenzeitung 1837 Nr. 52. wird derselbe Gegenstand auf eine wissenschaftliche und instructive Weise durchgeführt, worauf wir hier verweisen müssen.

mit oder in ihm gesündigt, sondern er sündigt gleichsam in ihnen, als seinem Geschlechte, fort. Da der Geist nebst seiner psychischen Hülle bei der leiblichen Geburt mit dem Körper und der irdischen Psyche (dem Lebensprincipe) in Verbindung tritt, so erliegt er leicht dem Fleische oder der Sinnlichkeit wegen des in jenem fortgeerbten Hanges, ohne jedoch einem Zwange unterworfen zu seyn ^{a)}; denn darum trifft sie Alle die Folge und Strafe der Sünde, die weil sie Alle gesündigt haben. Aus der Selbstverschuldung aller einzelnen Individuen geht die menschliche Gesamtschuld erst hervor, ohne als eine schon vor dem vorhandenen betrachtet werden zu können, wie die Theorie solches darstellt.

c) Eine andere Differenz derselben mit der Schriftlehre geht aus der verschiedenen Auffassung der Natur des Bösen selbst hervor. Zwar ist das böse Princip dem Verfasser nicht bloß Abstractum oder Symbol, sondern ein die ganze Menschheit aufs verderblichste von Gott Abkehrendes und Isolirendes, — aber doch immer auch in gewissem Sinne ein an sich bloß Negatives und Schwindendes, dagegen es nach der Schrift ein Positives, furchtbar Mächtiges und in seiner Intensität immer noch Steigendes ist. Der Mensch kann und muß mit äußerster Anstrengung dagegen kämpfen, doch ohne Zaghaftigkeit und Angst; denn sobald er es an erforderlicher Wachsamkeit nicht fehlen läßt und unverdrossen der Fahne des Siegers folgt, ist ihm der Sieg selbst nicht zweifelhaft und der Bösewicht kann als

a) Die Psyche muß nämlich als ein Gedoppeltes, theils himmlischer, theils irdischer Art gedacht werden, denn als Mittleres muß sie beiden Gebieten angehören und verwandt seyn, so daß auch hier der paulinische Ausdruck gilt: *πνεῦμα ἐνὸς καὶ σὰρξ ἐν ἑτέρῳ*. Die geistig-psychische Seite ist als Nerven-Agens unmittelbares Organ des Geistes, die materielle wahrscheinlich das Lebensprincipe im Blute.

schon überwunden betrachtet werden. 1 Joh. 2, 13 f. Die Waffen stehen dem Kämpfenden zu Gebote; sie sind ihm verliehen, aber ihre Anwendung hängt von ihm selber ab. Doch das Weitere hierüber lieber unter der folgenden Nummer.

6) Die paradoxe Meinung, daß Gott den Sündenfall nicht zuvor gewußt habe, geht zwar, jedoch nicht auf nothwendige Weise, aus der Präexistenz-Theorie hervor. Dieselbe basiert eigentlich auf der absoluten Weltansicht, nach welcher das Böse — seinen unmittelbaren Folgen nach allerdings für die menschliche Gesamtheit schrecklich, — doch aber an sich durchaus nichts Positives und Beharrendes ist, sondern nur ein vorübereilendes Moment, gewissermaßen eine nur so zwischentönende Dissonanz, welche die Harmonie im Ganzen gar nicht stören, sondern nur erhöhen kann; denn das menschliche Geschlecht, sammt seinem Wohnsitz und seiner ganzen Dauer, ist gegen das Universum ein ganz Unbedeutendes. Die neueren telekopischen Entdeckungen haben uns erst weitere Aussicht in die grenzenlose Unermesslichkeit des Weltalls gegeben u. s. w. Hiergegen ist denn aber auch nicht unbemerkt zu lassen, daß andererseits die mikroskopische Betrachtung uns zum nicht mindern Erstaunen bewundernde Blicke in die Größe Gottes im Kleinen hat thun lassen. Treffliche Bemerkungen hierüber macht der englische Apologet Chalmers in seinem Buche: *a series of discourses on the christian revelation etc.* a), besonders in der dritten Abhandlung über die gött-

a) Sehr schätzbare Auszüge aus diesen Reden hat Dr. Tholud in dem bereits angeführten Werke mitgetheilt: „Vermischte Schriften,” 1r Th. S. 200 ff. (Ueberhaupt hat diese ganze Sammlung besonders in apologetischer Hinsicht einen so ausgezeichneten Werth, daß sie kein Theolog wird in Zukunft unberücksichtigt lassen dürfen.)

liche Herablassung (Ps. 113, 5 u. 6), bezgl. in der 4. Abhandlung über 1 Petr. 1, 12. Hier werden zum Beweise der weiten Verbreitung der Erkenntniß der Erlösung auf andern Welten auch Stellen, wie Eph. 1, 10., Phil. 2, 9—11., Kol. 1, 20. ebenfalls darauf bezogen, daß das Erlösungswerk der Menschheit seine Folgen auch auf andere Himmelsgegenden erstrecke. Wie klein also auch immer (dieß ist der Schluß hieraus) unsere Wohnung, ja unser ganzes Sonnensystem im Vergleiche gegen das Universum seyn mag, der König der Herrlichkeit hat doch zur Erde seinen Weg gelenkt. Aus der Kleinheit gerade und Verborgenheit unsres Wohnplatzes ging eine solche Entfaltung der erbarmenden Liebe Gottes gegen die durch traurigen Abfall im Elende Verlorenen hervor, wodurch der Ruhm des göttlichen Namens unter allen Anbetern Gottes auf eine ganz neue Weise verbreitet wurde. Wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade, steht auch das Kleinste mit dem Größten in einem unsichtbaren innigen Zusammenhange, und die Folgen des Moments erstrecken sich bis ins Unendliche hinaus.

Doch schon das auf die analogia fidel gestützte Gefühl sträubt sich gegen diese rein speculative Meinung. Die Schrift sagt bestimmt: Gott sey größer als der Menschen Herz, kenne alle Dinge und sehe unsere Gedanken von ferne, noch ehe sie in unserer Seele aufsteigen. Der Heilsbeschluß der Erlösung wird bestimmt das Geheimniß genannt, das von Ewigkeit her in Gott verborgen gewesen u. s. w. Da die Möglichkeit des Sündenfalls in Verleihung der Freiheit von Gott, also in göttlicher Causalität zu suchen ist, so konnte auch der zu irgend einer Zeit und auf irgend eine Weise eintretende Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit kein Ereigniß, das unser Geschlecht nicht allein betraf,

sondern auch auf einen Theil der höheren Geisterwelt sich erstreckte, und welches durch die Erscheinung des Eingeborenen vom Vater im Fleische zur felix culpa wurde) nicht bloß als verschwindender Augenblick gelten, sondern als Sache von solcher Bedeutung, daß ein Nichtwissen Gottes schon vor dem Eintritte in die Wirklichkeit ganz undenkbar scheint. Mit Recht behauptet Schleiermacher irgendwo, daß ohne Allwissen auch kein absolutes Wissen stattfinden könne und also nur ein stückweises Wissen bleiben würde.

Wir glauben also unsern Verfasser nicht mißverstanden zu haben, wenn wir annehmen, daß er, obgleich er das Ungenügende der reinen Speculation wohl erkannte, doch selbst von dieser speculativen Richtung sich nicht gänzlich loszumachen vermochte, so daß er daher selbst die Thätigkeit der Intelligenz nur als abstracte gelten ließ. Seine Grundlage des Systems beruht auf Transscendenz, dagegen die andere, zwar verwandte^{a)}, aber doch zugleich contemplative Richtung die ihrige als Immanenz gelten zu machen sucht, d. h. als Beharrung bei dem Diesseits durch Anschauung und durch solche Naturbetrachtung, bei welcher eine überall die Erfahrung berücksichtigende Naturphilosophie die Fackel hält. Vielleicht daß die in dem nun folgenden Anhang gegebenen kurzen biographischen Notizen dazu beitragen können, den in dieser Schrift gewonnenen Standpunkt noch etwas näher zu bestimmen und das Verständniß derselben zu erleichtern.

a) Die ganze Differenz bezieht sich ja nur auf den ersten Ursprung und die Art der Verbreitung des sündhaften Verberbens, das ein allgemeines ist. Auch hinsichtlich der Rettung aus demselben findet völlige Uebereinstimmung in beiden Richtungen statt.

C. Allgemeine Bemerkungen über Einleitung, Form und Styl des Werkes, nebst einzelnen betreffenden biographisch-pragmatischen Notizen.

Es ist schon oben darauf hingedeutet, daß das vorliegende Buch fast aller äußeren Abtheilung oder Gliederung (durch Abschnitte, Kapitel 2c.) ermangelt, so daß nicht bloß für Uebersicht und Ruhepunkte des Lesers zu wenig gesorgt ist, sondern auch leicht der Schein entsteht, als ob, statt einer erforderlichen, regelmäßigen Dringlichkeit, der Verf. sich selbst nur nachlässig haben lassen und daher oft auf Wiederholungen gerathen sey. Allein, diesen letztern Punkt anbetreffend, so dürfen diese Wiederholungen doch nirgends, wo sie vorkommen, als müßige und bloß zufällige betrachtet werden, sondern es wird nur der vorher absichtlich fallen gelassene Faden wieder aufgenommen, um das schon Gesagte aus einem andern Gesichtspunkte aufzustellen und Neues anzuknüpfen. Jener vorhandene Mangel aber ist kein Fehler, sondern eigentlich versteckte Kunst, oder doch nur ein äußerer Mangel, der in dem ihm eigenen sicheren Tacte und der inneren Fülle selbst seinen Grund hat ^{a)}. Doch muß man eingestehen, daß der Ausdruck überall sorgfältig gewählt, präcis und correct, dabei zugleich sehr klar und verständlich ist, nicht selten auch kräftig und eindringlich, ja sogar gehoben und voll Begeisterung.

a) Es war dem Verf. einst der Vorschlag gemacht, für sein Werk den Dialog oder die Briefform zu wählen, er lehnte ihn aber entschieden ab: der Inhalt des Ganzen sey zu umfassend, es entstehe vermehrte Weitläufigkeit, seine eigene Ansicht bleibe zu versteckt; wen die Sache selbst, die Wichtigkeit des Inhalts nicht anziehe, den sey er durch ästhetischen Vortrag zu fesseln wenig geschickt u. s. w.

Wer den Verf. im Leben persönlich kannte, findet in dieser Schrift und ihrer Gliederung (die freilich mehr wie eine innere, psychische, als äußerlich realisirte und objectivirte erscheint) sein Wesen und seine ganze Gestaltung wieder. Denn er selbst stellte, so überall sich dar, äußerst einfach, sauber, aber schmucklos, gern sich mittheilend, ohne wortreich zu seyn, doch stets des passenden Ausdruckes mächtig und das Rechte treffend. Was so von einer formellen Harmonie hier gelten kann, das läßt sich leicht auch auf das Materielle selbst anwenden, in Beziehung namentlich auf die hervorgehobenen beiden Hauptfactoren der Erkenntniß, die speculative Intelligenz und den kräftigen, auf das Gute gerichteten Willen. Obgleich überhaupt geistig reich ausgestattet, besaß er doch überwiegende Verstandeskkräfte. Zur Mathematik war er wie geboren; daher war denn auch gerade diese Wissenschaft in allen ihren Zweigen, und besonders die höhere Astronomie mit ihren schwierigen Berechnungen, das, was er am liebsten trieb und worin er einen solchen Höhepunkt erreichte, daß er immer mit Ehren als Professor derselben hätte auftreten können. Es kann daher nicht befremden, wenn er bei Constituirung seines einen Hauptfactors mit Uebersehung der contemplativen Richtung das reine abstracte Denken fast allein zur Sprache brachte. Er war zwar mit den übrigen Disciplinen der Naturwissenschaft nicht gänzlich unbekannt, aber er schätzte sie doch eigentlich nur als dem wahren Wissen dienend, insoweit sie Mathematisches enthielten. Auch die neuere Physiologie und Biologie schienen ihm daher in wissenschaftlicher Hinsicht noch keinen hohen Rang gewonnen zu haben. Scharf speculirende Schriften las er am liebsten und in früheren Jahren besonders machten die englischen Historiker und Skeptiker seine Lieblingslectüre aus. Auch das Sprachstudium sagte ihm sehr

zu, besonders besaß er in mehreren neueren Sprachen un-
gemeine Fertigkeit. Das Englische z. B. schrieb und rebete
er mit eben der Geläufigkeit wie seine Muttersprache; auch
war er der französischen, der italienischen und spanischen
Sprache mächtig und er besaß darin nicht bloß Routine,
sondern wandte eine *ἀκρίβεια γραμματικῆ* an, wodurch er
Alles auf bestimmte Sprachregeln zu reduciren verstand.
Seine Virtuosität auf dem Pianoforte und sein herr-
licher Gesang haben oft Bewunderung erregt; doch war es
auch hier eigentlich seine tiefe Kenntniß des Generals-
basses, die es veranlaßte, daß selbst Künstler vom Fache
sich gern darüber mit ihm unterhielten.

Den pope'schen Grundsatz: „drink deap or taste
not“ hatte er ganz zu dem seinigen gemacht, und hatte er
einmal auf einen ihm wichtigen Gegenstand sein Nach-
denken gerichtet, so konnte er Tage, ja Wochen lang in
solchem Nachsinnen verharren, bis seine Forschung durch-
gedrungen war. Er erklärte oft, es seyen für ihn die
herrlichsten Augenblicke des Lebens, wenn nach langem,
vergeblichem Grübeln endlich ein Strahl des Lichts das
Dunkel durchbreche. Dieß zeigt also, wie bei ihm die
Beharrlichkeit und Energie des Willens mit
der Thätigkeit des reinen Denkens auf eigen-
thümliche Weise Schritt hielt. Bei ihm war
wirklich der eine Factor der Erkenntniß der Wahrheit
von dem andern ganz durchdrungen. Doch von dieser
ihm eigenen Kräftigkeit und Güte des Willens
mögen hier noch einige Züge stehen. — Er hatte sich
früh neben dem mathematischen Studium der Hand-
lungswissenschaft gewidmet. Schon als Knabe und
Jüngling zeigte er stets einen ernsten, festen und ent-
schiedenen Willen, der sich von seiner geistigen Richtung,
den vorhabendest Studien nicht leicht abbringen ließ, da-
her allem leeren Zeitvertreibe, besonders geräuschvollen
Zerstreuungen sorgfältig auswich. Schon im frühen Jüng-
theol. Stud. Jahrg. 1839. 69

lingsalter war er befähigt, in einem der größten Häuser seiner Vaterstadt (Hannover) nicht nur wichtige Comtoir-Correspondenz zu führen, sondern auch bedeutende Geschäftsbereisen und Geldgeschäfte zu übernehmen. Als er späterhin in Hamburg mit einem nicht unbedeutenden Privatvermögen wichtige und ausgebreitete Speculationsgeschäfte mit Glück geführt, traf ihn mitten in seiner angestregten, ununterbrochenen Thätigkeit das große Unglück, durch den damaligen Sturz großer englischer Häuser, mit denen er in enger Verbindung stand, mit niedergerissen zu werden und so sein ganzes Vermögen einzubüßen. Hierzu kam noch einige Jahre später der schmerzliche Verlust einer trefflichen Gattin (sie war Mutter von vier noch zarten Kindern). Er war tief gebeugt, aber er ermannte sich wieder, durch innere Kraft gehoben und eingedenk der heiligen Pflicht, der Versorger der Seinigen seyn zu müssen. Er entwarf selbst Plan und Tabellen für eine dort erst zu errichtende Lebensversicherungs-Anstalt, wurde von dieser angesehenen Societät der dortigen ersten Kaufleute zum Bevollmächtigten mit einem bedeutenden Gehalte ernannt und publicirte sein großes Werk über Bodmerie und Asscuranz. Daneben ertheilte er vielen, dort ungemein hoch bezahlten Unterricht in englischer Sprache und Mathematik. So war er ängstlicher Sorge für sein zeitliches Auskommen allmählich überhoben, unter sonstigen äußern Verhältnissen seines Standes, die einen minder ausgestatteten und energischen Mann in die äußerste Bedrängniß versetzt haben würden. Als nun nicht lange darauf die Stadt durch Davoust auf's äußerste bedrückt wurde, begab er sich nach London, verheirathete sich wieder glücklich und errichtete in Deptford ein großes neues Fabrikwesen, welches er selbst mehrere Jahre hindurch dirigirte, bis er seine äußern Verhältnisse so gesichert sah, daß er diese

Direction dem eigenen ältesten Sohne anvertrauen konnte. Ihm lag es am Herzen, wieder mehr Ruhe für seine philosophisch-theologischen Studien zu gewinnen, wiewohl er dieselben auch im äußersten Drange der Geschäfte nie gänzlich aus dem Auge verloren hatte. — Hier ist dann wohl auch zu erwähnen, daß schon vorher (etwa in der Mitte seines Lebensalters), gerade in der vorhin genannten Katastrophe seines äußern Zustandes (noch in Hamburg also), auch in seinem Innern ein großer Umschwung erfolgt war, welcher wahrscheinlich durch den vertrauten Umgang mit einigen christlich-mystischen Freunden sehr beschleunigt wurde, was jedoch hier nicht weiter zu erörtern ist. War er vorher in nicht geringem Grade reiner Verstandesmensch und Skeptiker, so wurde er nun ein echt gläubiger und praktisch-religiöser Christ, der sich ganz der Erforschung und Aneignung höherer Wahrheit widmete.

Die Religion war ihm Sache seines innersten Selbst, des Gefühls, aber nicht bloß des ästhetischen Gefühls oder Geschmacks, auch nicht bloß Sache des grübelnden Verstandes, sondern des Gewissens, des innigen Gefühls einer Erlösungsbedürftigkeit und eines demüthigen, strengen und willigen Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Er hegte die innige Ueberzeugung, die er oft auszusprechen pflegte, daß der allgütige Gott uns jedes Glückes theilhaftig werden lasse, was wir wahrhaft zu empfangen und zu benutzen fähig sind. Daher seine Ergebung in den göttlichen Willen selbst bei den härtesten Schlägen des Schicksals und die ruhige Fassung, womit er jederzeit selbst dem Tode entgegensah, wobei er sich gern auf den Ausspruch des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 53 ff. bezog. Sein Leben war ein Leben in Gott und er betrachtete sich schon hienieden als einen Bürger höherer Ordnung, für welche das Zeitleben ihn läutern und för-

bern sollte a). Doch war seine Frömmigkeit keine müßige, beschauliche, sondern er suchte jede Minute durch nützliche Thätigkeit auszufüllen, um zu wirken, so lange es hienieden Tag für ihn war. Aber freilich die auch für ihn einst einbrechende Todesnacht hielt er zugleich für den Anbruch eines neuen schöneren Morgens.

Als er sich in den Stand gesetzt sah, in Heidelberg seinen Wohnsitz nehmen zu können, hielt er den ersehnten Gipfel seines Erdenglücks für erreicht. Bald fühlte er sich daselbst durch die freundschaftlichste Verbindung mit den angesehensten Männern dortiger Universität, die seinen hohen Werth schnell erkannten, hoch geehrt und beglückt. In häuslicher Hinsicht sah er sich in Besiz einer Gattin, die ihn innig liebte und verehrte und mit ihm in einem Sinne zu leben bemüht war. Er hatte hier

- a) Zu der ihm eigenen Ergebung gehört etwa folgender Zug. Als er etwa 10 Jahre schon vor seinem Tode die Nachricht erhielt, daß seine älteste Tochter, die sehr glücklich verheirathet war und in voller Jugendblüthe stand, ihm genommen sey, und er selbst gestand: „diese Lücke des Herzens und Lebens kann nie, nie wieder ausgefüllt werden!“ da setzte er doch gleich mit einem Thränenstrome hinzu: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen! sein Name sey gelobt in Ewigkeit!“ — Hinsichtlich seiner Ansicht des Todes mag Folgendes dienen. Bei voller Gesundheit pflegte er wohl zu seiner Gattin zu sagen: „sollte ich früher als du abgerufen werden, so traure nicht um mich (das mußt du mir versprechen), als die, welche keine Hoffnung haben, sondern denke du vielmehr, es sey mein zweiter, mein löstlicher Geburtstag angebrochen, und ich werde nach ruhigem Ueberblicke der diesmaligen vollbrachten irdischen Laufbahn nun rasch fortschreiten im Lichte, das ich hier meist nur so sehr geträbt erkenne.“ (Beide Züge sind aus Mittheilungen der hinterbliebenen Wittwe entlehnt und könnten leicht durch ähnliche noch vermehrt werden, die seinen durchaus auf's Himmlische gerichteten Sinn darthun und zugleich seine originelle Auffassung mancher Schriftstellen erklären.)

ferner Mühe, bei zureichenden Hilfsmitteln seine philosophisch-theologischen Studien anhaltend zu betreiben a), wiewohl er nicht versäumte, damit auch fast täglich zu ertheilenden Unterricht zu verbinden und eine sehr ausgedehnte Correspondenz zu führen.

Gewöhnlich sah man ihn auch bei innerer Zufriedenheit und wärmster Dankbarkeit gegen Gott, der sein Schicksal so geleitet habe, stets heiter und freundlich, aber freilich war es gewöhnlich eine mit Ernst gemischte Heiterkeit, die aus seinen edlen, hohen Zügen und aus seinem scharfblickenden Auge strahlte. Dennoch bemächtigte sich seiner auch zuweilen ein unwiderstehlich wehmüthiges Gefühl, wie ein nach oben treibendes Heimweh, als der Region des höheren Seyns, wohin er eine zwar oft zurückgehaltene, doch nie ganz zu unterdrückende Sehnsucht hegte b).

Da er noch sehr rüstig war (er hatte ja noch in den letzten Jahren bedeutende Reisen nach London, darauf nach Berlin u. s. w. unternommen), da er strengere Lebensordnung hielt, sich täglich Bewegung in freier Luft zu machen pflegte und selbst rauhes Wetter nicht nachtheilig auf ihn einzuwirken schien, so hätte man ihm noch ein langes zeitliches Leben zutrauen mögen, besonders da er den letzten Winter hindurch sich äußerst wohl befunden, sichtbar stärker geworden und mehr als früher an erheiterndem Umgange Theil zu nehmen pflegte zc., als unerwartet die im ersten Frühjahre 1837 herrschende Grippe auch ihn ergriff und nach kurzem Krankenlager

a) Er selbst besaß eine sehr ansehnliche Bibliothek, welche besonders, außer den zu seinem Hauptfache gehörenden, in aus-
gesuchten philosophischen, exegetischen und patristischen Werken bestand.

b) In seinem sehr wohl getroffenen lithographirten Bildnisse scheint dieser Zug der Behmüth etwas stark hervorgehoben.

dahinraffte. Sein Ende selbst war zwar sanft und schmerzlos, allein der oft ausgesprochene Wunsch, mit bestimmtem Gefühle des Lobes und nach genommenem Abschiede von den Seinigen zu scheiden, wurde ihm doch nicht gewährt a).

Gern hätte nun auch Ref. nach den angedeuteten wenigen Zügen der Kräftigkeit seines Willens auch von der durch wahre Gottesliebe und warme Menschenliebe geläuterten und belebten Güte desselben einige Beispiele angeführt, um so gleichsam, wie im Vorbeigehen, einen kleinen Blütenstrauch auf des unvergesslichen Freundes Grab zu pflanzen, wenn ihm solches verstattet gewesen wäre. Er mußte sich hier aber durchaus (wie schon gesagt, zu einem besondern wissenschaftlichen Zwecke) nur auf einzelne biographische Notizen beschränken. Möge dann ein Anderer, mehr dazu Befähigter dieß Geschäft eines vollständigen biographischen Entwurfs etwa für einen Nekrolog ausgezeichneter Männer übernehmen. Verdient hat es der Vollendete gewiß, denn man überschätzt ihn wahrlich nicht, wenn man ihn, den so reich von Gott Begabten, bei dem stets so edlen Gebrauche, den er von seinen Talenten machte, den schönsten Zierden des menschlichen Geschlechts beizuzählen nicht Anstand nimmt.

Dr. G. Meyer,
Superintendent zu Carstedt.

- a) Er entschlief den 8. März 1837 im 61sten Jahre seines Alters. Seine Beerdigung erfolgte in frühester Morgenstunde den 11. März bei freundlichem Sonnenscheine und in Gegenwart einiger ihm immer sehr werth gewesenen Freunde. Es waren treffliche Worte, die Herr Stadtpfarrer Züllig an seinem Grabe sprach. Er benugte dabei drei Stellen aus Benedek's eigener Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, vergl. mit 1 Kor. 15, 58 ff., indem gerade diese letztere Stelle den Vollendeten die letzte Zeit so viel beschäftigt habe.

2.

Geschichte des Urchristenthums durch A. Fr. Gfrörer, Professor, Bibliothekar in Stuttgart. Erstes Buch. Das Jahrhundert des Heils. Erste und zweite Abtheilung. Stuttgart. E. Schweizerbart's Verlags- handlung. 1838. 424 und 444 Seiten. 8.

Was von jedem andern litterarischen Producte gilt, daß es nur bei gehöriger Kenntniß des Kreises und der Zeit, worin seine Entstehung fällt, gehörig ausgelegt werden, daß man nur so gründlich erfahren könne, ob es über oder unter oder in dem Geiste seiner Zeit stehe, dasselbe gilt auch von der Schrift. Somit kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß zu den nothwendigen und heilsamsten Hülfswissenschaften der neutestamentlichen Exegese auch das Wissen um die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit gehöre; und die heiligen Urkunden, wie das Christenthum überhaupt, haben sich so wenig vor dem gründlichen Ausbaue dieser Hülfswissenschaft zu scheuen, daß er ihnen zu einer immer allseitigern Erforschung und Begründung der in ihnen niedergelegten göttlichen Wahrheit nur erwünscht und angenehm seyn kann.

Ein System der religiösen Vorstellungen und Erwartungen wenigstens der palästinensischen Juden zu Jesu Zeit finden wir in keiner gleichzeitigen Quelle niedergelegt. Beachtungswerthe Materialien gibt uns freilich das N. T. selber an die Hand. Auch die betreffenden, allerdings werthvollen, Angaben des Josephus sind nur gelegentlich, zerstreut und aphoristisch, weil er keine religiöse Statistik des jüdischen Volks seiner Zeit liefern will, sondern eine allgemeine Geschichte desselben von Anbeginn der Welt bis zu seiner Zeit zu schreiben versucht, in der die Darstellung der religiösen Elemente der Gegenwart natürlich nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnte. Au-

Sodern ist nicht zu verkennen, daß Josephus, der Etwas von griechischer Bildung gekostet hatte und sich auf diese viel zu gute that, den Charakter seines Volkes auch in religiös-sittlicher Beziehung gern so darstellt, wie er sich seinen heidnischen Lesern am meisten zu empfehlen schien, daß er daher Manches absichtlich verschweigt und in ein geheimnißvolles Dunkel hüllt, was uns erst das gewünschte Licht und vollständigeren Aufschluß gewähren würde. Dennoch bleibt er eine der Hauptquellen für unsere Aufgabe, wenn er nur mit Umsicht und Kritik genutzt und das Einzelne, was in ihm zerstreut vorliegt, zu einer Gesamtanschauung verknüpft und durch glückliche Combination ergänzt wird. Weniger können wir dagegen aus der Bearbeitung der freilich schon systemartigen Schriften des Alexandriner Philo für die Erkenntniß der palästina-sch-jüdischen Bildung damaliger Zeit lernen. Denn theils ist seine religiöse Weltanschauung durchaus mit alexandrinisch-griechischer Philosophie versetzt und durch sie modificirt, theils ist noch immer die Frage, inwieweit in seinen Schriften, ich will nicht sagen, das allgemeine, sondern nur das Glaubensbekenntniß aller Gebildeten unter den alexandrinischen Juden der Zeit niedergelegt sey. Somit ist deutlich, daß aus den drei angeführten Quellen, die gewöhnlich zu diesem Behufe gebraucht werden, noch keine vollständige Erkenntniß des Zusammenhanges und Gehalts der religiösen Vorstellungen der Juden zu Jesu Zeit geschöpft werden könne.

Aber wie gelangen wir zu einer größeren Vollständigkeit? Ein doppelter Weg ist da. Denn einmal kann der religiöse Zustand der Juden zu Jesu Zeit in gewissem Sinne als das Product der früheren Entwicklungen des religiösen Geistes unter ihnen angesehen werden. Von diesem Standpunkte aus muß besonders auf seine Entfaltung und Gestaltung in den eigentlich kanonischen Büchern und den sogenannten Apokryphen des N. B. geachtet wer-

den. Für die Erforschung der erstern geschieht jetzt viel. Für die letztern ist Manches gethan, doch bleibt noch viel zu thun übrig. Aus den bisherigen Leistungen ist soviel deutlich, daß der religiöse Geist, der in den Apokryphen weht, von dem der kanonischen Bücher in manchen Stellen abweicht, ja daß zuweilen die ganze Physiognomie des religiösen Lebens als eine andere erscheint. Da nun aber auch die Apokryphen noch nicht ganz bis zu der Zeit Christi herabreichen, da ferner die Geschichte lehrt, daß unter den Juden gerade in dieser späteren Zeit mehrere religiöse Secten entstanden, also auch gleichzeitig eine gewisse Erregtheit und Neugestaltung des religiösen Denkens und Lebens angenommen werden muß, so erhellt, daß wir auf diesem ersten Wege noch nicht völlig und mit Gewißheit zu unserm Ziele gelangen können. Zweitens kann aber die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit auch als Keim und Grundlage ihrer späteren Entwicklung betrachtet werden, so daß, wer diese möglichst allseitig zu erforschen und zu verstehen und wo möglich bis zu Christi Zeit zu verfolgen suchte, damit ebenfalls zu einer Erkenntniß der damals unter den Juden herrschenden Vorstellungen gelangen würde. Führten dann die beiden Wege zu einem Ziele und wäre das Ergebniß der Quellen reichhaltig und umfassend genug, stimmten die gewonnenen Resultate auch mit den Zeugnissen der oben genannten Jesu Zeit gleichaltrigen Schriftdenkmale überein, so würden wir nicht zweifeln dürfen, eine objectiv gültige Erkenntniß von dem religiösen Glauben der Juden zu Jesu Zeit zu haben.

Allein von diesem Ziele sind wir noch weit entfernt. Besonders der zweite Weg ist noch lange nicht betreten genug. In früherer Zeit, besonders in der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, gab es verhältnißmäßig mehr einsichtsvolle Talmudisten und Schariften als jetzt; man denke an Männer wie die Buxtorfe,

an Lightfoot, Eisenmenger, Schöttgen, an Wagenseil, Reym. Martini und Boisin, an Surenhufius, Rhenferd, Wittsius u. A. Jetzt begnügt sich die christlich-gelehrte Welt größtentheils mit den Resultaten und Notizen, die man aus den Werken jener und ähnlicher Vorgänger über die spätere jüdische Theologie entnehmen kann, ohne sich auf ein genaueres Quellenstudium einzulassen; die talmudistische und soharnistische Gelehrsamkeit ist mehr als jede andere Hülfswissenschaft der christlichen Theologie der Privatbesitz Einzelner, besonders jüdischer Gelehrten geworden, denen ihre Erforschung ja auch Sache des Glaubens und Herzens seyn muß, und das mit einer gewissen Nothwendigkeit. Denn wie schon jede theologische Hülfswissenschaft nicht von Allen mit gleicher Meisterschaft angeeignet werden kann, so noch weniger diese, da sie theils an und für sich ihrem Inhalte nach nicht gerade zu den ergiebigsten und interessantesten gehört, theils auch, wenn etwas Lichtiges geleistet werden soll, wegen Sprache, Darstellung und Vorstellungsart ihrer Quellen fast allein ein ganzes Leben in Anspruch nehmen würde, ein Opfer, das bei dem jetzt gefühlten Bedürfnisse nach einer allseitigeren theologischen Ausbildung nur wenige christliche Theologen, die für diese Art von Studien ein besonderes Interesse, Zeit und Gelegenheit haben, zu bringen vermögen. Aus dieser Vernachlässigung einer genaueren Kenntnissnahme von dem späteren Judenthume nun darf man aber nicht auf die Unmöglichkeit einer richtigen Erkenntnis des Christenthums selber schließen. Denn auch vorausgesetzt, daß man auf diesem Wege allein zu einer vollkommen treuen Kunde der religiösen Bildung der Juden zu Jesu Zeit gelangen könnte, so würde dadurch nur die Erkenntnis des Verhältnisses der christlichen Heilsanstalt zu dem damaligen Judenthume und seinen Vertretern und zwar nur ihres Verhältnisses nach bestimm-

ten einzelnen Beziehungen, nicht aber die Erkenntniß ihres Wesens getroffen und umgestaltet werden. Denn theils ist uns der Charakter des Judenthums im Allgemeinen anderweitig hinreichend bekannt, theils verhält sich das Christenthum seinem Wesen nach gleich zu allen menschlichen Institutionen und Religionen, und auch jetzt noch kann sein Wesen aus der ihm eigenthümlichen neuschaffenden, heiligenden und beseligenden Wirksamkeit, mit Berücksichtigung der Schrift, vollkommen richtig erfaßt werden. Mit dieser Beschränkung des Werthes der genannten Hilfsdisciplin soll aber ihren Bearbeitern auf keine Weise das ihnen gebührende Verdienst geschmälert und entzogen werden, vielmehr wird bei den mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten der früheren Bearbeitungen, von denen noch später die Rede seyn wird, Jeder, der zu ihrem Ausbaue einen Beitrag liefert, allen verständigen Theologen höchst willkommen seyn, falls seine Leistung nur auf Sachkenntniß, klarem Ueberblicke, Wahrheitsliebe und historischem Sinne ruht. Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge wäre es aber besonders wünschenswerth, wenn auch jüdische Gelehrte, die in diesem Fache besonders zu Hause sind und dabei systematischen Geist und einen unparteiisch prüfenden Blick besitzen, wie ein Zung, Rappaport u. A., sich noch mehr, als schon jetzt geschieht, an die Lösung der Aufgabe machten und die Resultate ihrer Forschungen in allgemein verständlicher Darstellung vorlegten. Gewiß jeder verständige Christ würde gern und dankbar hier zu ihren Füßen sitzen und von ihnen lernen.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen auf die Darlegung des Inhalts und der Tendenz des oben angezeigten Werkes von Sfrörer näher ein. In dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums versucht Hr. Sfrörer ein System der jüdischen Theologie zu Jesu Zeit aufzustellen; darum nennt er es auch „das Jahrhundert des Heils.“ Der Weg, den er hierbei eingeschla-

gen hat, ist der zuletzt charakterisirte, der die Einsicht in den religiösen Zustand der Juden jener Zeit theils aus gleichzeitigen, besonders aber aus Darstellungen des späteren Judenthums zu gewinnen bestrebt ist, nur daß er für seinen Zweck mit Recht noch einige andere, gewöhnlich weniger oder gar nicht benutzte Quellen gebraucht. Als Quellen nämlich, aus denen er geschöpft habe, gibt er in der Vorrede S. XXIV und XXV nicht bloß die Targumim, die Midraschim, die meisten Tractate des Talmud, manche spätere Bücher und für die mystisch-jüdische Theologie besonders das Buch Sohar an, sondern auch die patres apostolici und die meisten griechischen und lateinischen Väter von Justinus bis Chrysostomus, Epiphanius und Theophylakt, und endlich auch die Pseudepigraphen und Apokryphen des A. und N. T., die wir in den Ausgaben des Fabricius, Thilo und Lawrence besitzen (letztere bezeichnet er in mancher Beziehung mit Recht als eine besonders wichtige Quelle). Außerdem werden von ihm Philo und Josephus und auch das N. T. verglichen, jedoch letzteres mehr, um es nach den bereits gewonnenen oder vorausgesetzten Ergebnissen zu beurtheilen und zu kritisiren. Somit hat Hr. Gfrörer allerdings die jüdische Theologie der Targumim, des Talmud, des Sohar bearbeitet, aber weder in ihrem besonderen Zusammenhange, noch um ihrer selbst willen, sondern, wie schon der Titel des ersten Buches, noch mehr des ganzen Werkes, aussagt, um aus ihr die Entstehung, den Gehalt und Werth des Christenthums zu verstehen und zu begreifen. Daß dieß erste Buch aber nur eine Vorarbeit zu jenem Zwecke seyn solle, erhellt noch deutlicher, wenn wir den Inhalt und Plan der beiden andern Bücher, in denen sich die Geschichte des Urchristenthums vollenden soll, erfahren und erwägen. Hören wir den Hrn. Verfasser selber. Er sagt Vorrede S. XXI: „Nachdem ich das Zeitalter des Herrn erforscht, wandte ich mich zur

Untersuchung der Evangelien, ihres Ursprungs, ihres Zusammenhangs, ihres Gehalts. Das Ergebniß dieser Forschungen ist ausgesprochen in dem zweiten Buche, betitelt: „die heilige Sage.“ Manches, was rechtgläubigen Ohren sehr wehe thun mag, kommt darin vor; dieß thut mir leid, aber ich durfte nur dem historischen Gewissen, nur dem unbeugsamen Sinne für beglaubigte Geschichte folgen. Die Wunden, die das zweite, zum Theil auch das erste Buch schlagen mag, werden überdieß geheilt durch das dritte, betitelt: „das Heiligthum und die Wahrheit,“ in welchem ich den vollständigen Beweis führe, daß Johannes ein Augenzeuge war, daß er Geschichte erzählt, daß der christliche Glaube auf sturmfestem Boden ruht. Ich betrachte letzteres Buch als die Krone meiner Jahre lang fortgesetzten, mühseligen Arbeit und fordere die Leser auf, mit ihrem Urtheile zu warten, bis sie das Ganze überblickt haben.“ Soweit Herr Gfrörer. Um bei seinen Schlussworten noch zu verweilen, so könnte es indiscret scheinen, daß wir, obgleich aufgefordert, mit unserm Urtheile zu warten, bis alle 3 Bücher heraus sind, dennoch hier schon über das erste Buch unser Urtheil abgeben. Einen solchen Vorwurf wollen wir hier ein für alle Mal zurückweisen. Dieser Vorwurf wäre nämlich allerdings begründet, wenn der Herr Verf. ein Recht hätte, jenes Schweigen von uns zu fordern, oder wenn wir bei unserer Kritik nicht bei dem Inhalte des schon gedruckten ersten Buches stehen blieben, sondern uns in Muthmaßungen über die beiden andern Bücher ergingen, deren Gehalt und Tendenz wir nicht weiter kennen, als durch ihre obige allgemeine Charakteristik. Denn das wollen wir versprechen, so ungünstig auch des Verf.'s Verhältniß zur evangelischen Geschichte in den synoptischen Evangelien erscheint, wenn er ihren Inhalt doch als heilige Sage bezeichnet, von diesem seinem Verhältnisse hier zunächst abstrahiren zu wollen; und ebenso werden wir seine mytho-

logische Ansicht von einzelnen Bruchstücken der evangelischen Geschichte, die schon in dem ersten Buche besprochen werden, höchstens nur gelegentlich berühren, weil diese und der übrige Inhalt der Evangelien und die ihnen zu Theil gewordene Bearbeitung besser zusammen werden besprochen und gewürdigt werden können. Nur möge Hr. Sfrörer uns auch nicht verübeln, wenn wir seine Behandlung der neutestamentlichen Lehre, wie sie sich in dem ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums findet, unparteiisch prüfen, ja, weil es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, mit zum Hauptaugenmerk unserer Prüfung machen und, wenn es die Wahrheitsliebe erheischt, streng und ernst bekämpfen. Freilich würden wir auch nicht einmal Gelegenheit zu einer solchen Kritik haben, wenn der Hr. Verf. in seinem ersten Buche mehr in den Schranken seiner eigentlichen Aufgabe, die jüdische Theologie zu Jesu Zeit im Zusammenhange darzustellen, geblieben wäre, die vergleichende Kritik des späteren jüdischen und neutestamentlich-christlichen Lehrinhaltes aber ganz an spätere Bücher verwiesen hätte. Dann würde jenes ohne Zweifel auch mehr Selbständigkeit und objective Haltung gewonnen haben, während diese nun durch das vielleicht unbewusste Streben, beide Lehrtypen einander zu verähnlichen, nicht selten gefährdet erscheint.

Daß übrigens eine Vergleichung beider Lehrtypen, wie angegeben, an sich zulässig und nützlich sey, kann schwerlich mit Grund gelugnet werden. Eine andere Frage ist, ob diese Vergleichung jetzt schon rätlich sey. Wie nun die Möglichkeit einer jeden Vergleichung stets eine genaue und vollständige Kenntniß der beiden zu vergleichenden Glieder voraussetzt, so müßte, wer den Inhalt der neutestamentlichen Schriften mit der Stufe der Entwicklung, auf der das damalige Judenthum stand, mit gehöriger Umsicht und Gründlichkeit vergleichen wollte, beides, das Christenthum in seiner Entstehung und das damalige

Judenthum aus dem Grunde kennen. Bedenken wir daher, daß die Bearbeitung des einen Gliedes, nämlich der religiösen Vorstellungen der Juden im Zeitalter Jesu, soweit ihre Erkenntniß aus Quellen derselben oder gar der späteren Zeit gewonnen werden kann, noch in den ersten Stadien der Entwicklung begriffen ist, so scheint es, behufs eines sicheren und gründlichen Fortschrittes der Erkenntniß am räthlichsten zu seyn, wenn man vorerst noch alle Kräfte auf die Erforschung und Darstellung dieser Quellen für sich oder in ihrem Zusammenhange concentrirte. Wollte man aber dennoch jene Vergleichung ihres praktischen Interesses wegen vollziehen, so müßte sie bei der jetzigen Sachlage, auch bei der größtmöglichsten Sachkenntniß, je mehr sie mit besonnenem Geiste angestellt wird, um so mehr mit Bescheidenheit und problematischem Urtheile vollzogen werden, auf dem Grunde der Erkenntniß, daß der Boden von der einen Seite her hier noch nicht gehörig geebnet und gelichtet sey. Ein vorschneller Eifer muß nach beiden Seiten hin schaden und kann nur gar zu leicht durch unberechtigte Zuziehung fremder und disparater Elemente die Wirren, die jetzt schon so auf dem Boden evangelischer Lehre und Geschichte herrschen, verstärken und mehren.

Dennoch ist von den christlichen Bearbeitern des späteren Judenthums eben wohl jenes praktischen Interesses wegen regelmäßig eine Vergleichung desselben mit dem Christenthume beliebt. Wir nennen als Beispiele nur drei christliche Gelehrte, die in größern Werken die jüdische Weisheit nach Jesu Zeit behandeln, weil diese drei eben so viele Standpunkte a) in ihrer vergleichenden Behandlung darstellen: Eisenmenger, Schöttgen und jetzt

a) Andere gelehrte Talmudisten, z. B. schon Lightfoot mit seinem bekannten Werke: „Horae hebr. et talmudicae in quatuor evangelistas“ übergehe ich, als hier nicht hergehörig, weil sie weder ein irgend vollständiges System des jüdischen Dogma aufstellten, noch einen besondern Standpunkt repräsentiren.

Sfrörer. Eisenmenger in seinem dicken Buche: „Entdecktes Judenthum a),“ verhält sich zu dem jüdischen Lehrinhalte, den er bearbeitet, durchaus polemisch und in seinem inhumanen Eifer, der sich stellenweise bis zu bitterem Hasse steigert, verkennt er nicht selten auch die dem Judenthume wesentlichen Eigenthümlichkeiten und behandelt sie als mehr oder weniger böswillige Verdrehungen und Entstellungen der verwandten christlichen Dogmen. Sein Streben geht dahin, das Widersinnige und Gehässige des Dogma und der Gesinnung der jüdischen Gemeinde, besonders in ihrem Verhältnisse zu den Christen, ans Licht zu stellen, und darum ergeht er sich besonders gerne in Darstellung des Abgeschmackten und Abentheuerlichen ihrer Lehrvorstellungen und des Verwerflichen ihrer praktischen Grundsätze und Maximen. Trotz der beziehungsweise reichen Materialiensammlung, die sich in seinem Buche findet, ist darin kein Gedanke weder an eine besonnene, ruhige und wissenschaftliche Lehrentwicklung, noch an eine historisch-kritische Scheidung und Sichtung, sey's der Quellen und der Zeiten, für die sie als Belege gebraucht werden können, oder ihres Inhalts und des Wesentlichen und Unwesentlichen in demselben. Zur Charakteristik seiner Tendenz brauchen wir nur die Worte anzuführen, durch die er selber den mehr allgemeinen und harmlosen Titel des Buchs: „entdecktes Judenthum“ erläutert. Ober: „Gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drei-Einigkeit, Gott, Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Te-

a) Der Titel lautet vollständiger: Joh. Andr. Eisenmenger's, Professors der oriental. Sprachen bei der Univers. Heidelberg, entdecktes Judenthum. 2 Theile. Gedruckt zu Königsberg in Preußen. 1711. 4.

stament, die Evangelisten und Apostel, die christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit auf das Aeußerste verachten und verfluchen u. s. w.“ Diesen inhumanen und unwissenschaftlichen Eifer Eisenmenger's, der sich aus dem Geiste seiner Zeit noch einigermaßen entschuldigen läßt, konnte sich ein Schöttgen nicht zu Schulden kommen lassen. In seinen, 2 Quartbände starken, 1723 und 1742 erschienenen *Horis Hebr. et Talmudicis* ist dieser von einer bloß polemischen Stellung gegen das jüdische Dogma so weit entfernt, daß er viel mehr merkwürdiger Weise mittelst desselben eine Apologie des orthodox-christlichen Lehrbegriffs seiner Zeit und Confession zu schreiben unternimmt. Ueber den Nutzen seines Werkes schreibt er in seiner praefat. zu tom. II. §. 21: „*Hoc opus docet, nos Evangelicos ex scriptis Veteris pariter et Novi Testamenti verum sensum, quem oracula divina exhibent, percepisse, quia scilicet doctrina nostra cum dogmatibus antiquorum Iudaeorum et Christianorum convenit.*“ Also der Inhalt der ausgebildeten Dogmatik der protestantischen Kirche seiner Zeit ist identisch mit dem dogmatischen Inhalte nicht bloß des N. T. und der ältesten christlichen Kirche, sondern selbst des damaligen Judenthums, und weil die Juden schon damals dasselbe lehrten, darum ist das protestantische Dogmensystem ursprünglich und wahr. Diese seine Ansicht stellt sich dem Auge besonders anschaulich dar in der Angabe dessen, was die damaligen Juden über die Person des Messias lehren sollen; vgl. tom. II, lib. III. a). Zu

a) Hier wird die jüdische Messiaslehre in folgenden 10 Thesen abgehandelt: 1) Messias non est nisi unus. 2) Persona Messiae constat duabus naturis, divina et humana. 3) Messias est verus Deus. 4) Messias est persona a Patre et Spiritu Sancto distincta. 5) Messias cum Patre et Spiritu Sancto est unus Deus. 6) Character internus Messiae est *γρηγορία* sive aeterna a Patre generatio. 7) Messias est verus homo.

derlei Ergebnissen muß ihm dann die gezwungenste Erregese verhelfen, z. B. wenn er die Lehre der nach Jesu lebenden Juden von einem niedern Messias, dem Sohne Joseph's, um die persönliche Einheit des Messias zu retten, spiritualistisch bloß von der Menschwerdung a) des Sohnes Gottes deutet. Oder da ihm sein wissenschaftliches Bewußtseyn doch noch stets wieder den Zwiespalt des Christenthums und des Inhalts der von ihm benutzten Quellen des späteren Judenthums vor die Seele führt und ihm so nicht erlaubt, jene Erregese der Willkürlichkeit bis auf die Spitze zu treiben, so nimmt er häufig auch zu einer ganz bodenlosen Kritik seine Zuflucht. Die Juden selber, schon die Juden des Talmud und später noch mehr, wie natürlich ganz ohne Beweis angenommen wird, haben jene Quellen verderbt und interpolirt. Das ursprüngliche Judenthum war rein und gut und wahr und muß sorgfältig von seiner spätern Verfälschung unterschieden werden; tom. II. praef. §. 4—18. *ibid.* p. 781 sqq. So corrigirt oder verwirft Schöttgen durchgängig, wo er sonst nicht weiter kann, die jüdischen Quellen nach seinem kirchlichen Standpunkte, um dann mittelst jener *petitio principii* zu beweisen, daß dieser Standpunkt durch das orthodoxe und reine Judenthum vollkommen bestätigt werde. So nun, wie Schöttgen das Verhältniß des Christenthums in seiner

8) *Duae illae naturae, divina et humana, ita sunt unitae, ut non nisi unam personam Messiae constituent.* 9) *Humana Messiae natura est sine peccato.* 10) *Ex unione personali fluit communicatio a) naturarum, b) idiomatum.*

- a) Tom. II. p. 361. gibt er folgende Erklärung einer Stelle aus dem Sohar: *Hic equidem mentio fit Messiae duplicis; sed ita, ut hic duplex Messias unam tantum personam constituat. Nam Messias, Davidis filius, qui sub alis, h. e. ut nos loquimur, in sinu divinitatis et per consequens aeternus esse statuitur, coniunctus est cum altero Messia, Iosephi filio, h. e. assumpsit naturam humanam, quae pati et mori posset etc.*

Entstehung zu dem gleichzeitigen Judenthume stellt, daß nämlich ihr beiderseitiger Inhalt ganz in einander aufgehe, so urtheilt im Allgemeinen auch Efrörer in dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums, nur daß er diese Ansicht nicht so präcis und deutlich als Resultat seiner Untersuchung ausgesprochen hat, als jener. Es gibt nicht leicht eine christliche Lehre des N. T., die von ihm nicht auch dem Judenthume vindicirt würde. I, 211 ff. spricht er dieß auch gelegentlich deutlich genug in folgenden Worten aus, die wir wörtlich citiren wollen: „Went also“ (nach dem Zeugnisse des Heiden Celsus und der Recognitionen, gewiß zwei vollgültiger Zeugen für das ursprüngliche und reine Christenthum) „der Streit zwischen den alten Juden und Christen sich nur darum drehte, daß letztere sagten: Christus komme zweimal, das Erstmal in niedriger Gestalt, das Zweitmal mit göttlicher Macht und Herrlichkeit, und in ersterer Form sey er schon erschienen, während die Juden nur von einer einzigen zukünftigen Erscheinung in voller Majestät wissen wollten, so kann man sich nicht wundern, wenn der Talmud und andere jüdische Bücher eine Menge Vorstellungen enthalten, die mit Aussprüchen des Neuen Testaments genau übereinstimmen; im Gegentheile wäre es unbegreiflich, wenn die Schriften der Rabbinen nicht in den meisten Punkten“ (nach dem Vorigen sind nur die Ansichten über den einen Punkt, die Zeit des Messias, ausgenommen, jetzt sind es schon mehrere Punkte, denn nur in den meisten Punkten soll Einstimmigkeit herrschen; jene erstere Behauptung möchte doch einige Bedenklichkeiten erregen) „der christlichen Kirchenlehre a) entsprächen.“ Dazu

a) Auch der Ausdruck „Kirchenlehre“ ist zweideutig. Dem Sprachgebrauche nach kann man darunter nicht sowohl den Lehrinhalt des N. T., als vielmehr das ausgebildete kirchliche System verstehen. Wäre das, so würden wir auch bei Efrörer, wie bei Schöttgen, die Ansicht finden, daß dieses kirchliche System

vergleiche die Erklärung zu den Worten des Celsus kurz vorher: „Man sieht, Celsus will sagen: Beide, Juden und Christen, seyen in allen andern Punkten vollkommen einverstanden, nur darüber herrsche verschiedene Meinung, ob der Messias schon gekommen sey oder erst kommen werde. Der Zank drehe sich bloß um die Zeit u. s. w.“ und diese Meinung des Celsus wird dann als die richtige abopirt. Deutlich ist, daß zu diesem bloß als Lehre aufgefaßten Christenthume die Person Christi nur in einem äußerlichen, gleichgültigen Verhältnisse steht. Glaubten nun aber spätere Juden auch noch an die irdische Geburt

schon im N. A. ganz vollständig, wenn auch nicht in systematischer Form, aufgestellt sey und mit dem damaligen Judenthume harmonire, die Anerkennung Jesu als des Messias angenommen. Wie auffallend dieß auch klingen mag, so ist es an sich doch ganz in Sfrörer's Geiste, wenn dieser z. B. ganz ernstlich behauptet, daß die Aussprüche des tribent. Concils ein treuer Spiegel des katholischen Glaubens zu Constantin's d. Gr. Zeit seyen, I, 110. Erwägen wir aber gelegentliche Aeußerungen, in denen er allerdings eine gewisse Entfaltung und Fortbildung des ursprünglichen christlichen Glaubens wenigstens in einzelnen Stücken behauptet, und nehmen wir hinzu, daß nach obigem Ausspruche nur von der Zeit Constantin's an eine Stagnation in der Dogmenentwicklung der christlichen Kirche stattgefunden haben soll, so scheint er freilich keine völlige Identität des kirchlichen Systems (welcher Confession?) und des neutestamentlichen Lehrinhalts aussprechen zu wollen. Doch wenn wir auf der andern Seite hier und da Widersprüche zu bemerken glauben, in die sich Hr. Sfrörer verwickelt zu haben scheint, zumal da, wo es sich um die Anwendung und Handhabung allgemeiner Begriffe handelt, so muß es zweifelhaft bleiben, ob er nicht an unserer Stelle gelegentlich dennoch jene Identität habe aussprechen wollen. Hätte es ihm gefallen, wie es durchaus nothwendig war, seine Ansicht über das Verhältniß des Rabbinenthums zu der christlichen Lehre an einem besonderen Orte des vorliegenden Werkes wenigstens den allgemeinen Umrissen nach klar und im Zusammenhange vorzulegen, so würde er sich und seine Leser jedenfalls gründlicher darüber verständigt haben.

ihres Messias, natürlich des Ephraemiten, als an ein Factum der Vergangenheit (Sfr. II. 223.) a), so war für sie selbst der äußere Schein eines Unterschiedes zwischen ihrem Glauben und einem solchen Christenthume so ziemlich aufgehoben. Wenn aber Sfrörer ebenso wie Schöttgen im Allgemeinen eine Gleichheit der neutestamentlichen Lehre mit dem damaligen Rabbinenthume behauptet, so ist doch die Stellung, die sie den beiden Gliedern dieser Gleichung zu einander anweisen, eine durchaus verschiedene. Schöttgen will durch seine Untersuchungen über das reine Judenthum jener Zeit die christliche Lehre befestigen und stützen; beide enthalten ihm die reine, volle Wahrheit. Sfrörer dagegen verhält sich gegen das Christenthum mehr, als er sich selber gestanden haben mag, polemisch. Denn wenn die christliche Lehre erst von ihrem Grunde, der Person des Heilands, abgelöst ist und so jedes eigenthümliche Seyn und Leben verloren hat, ja wenn sie mehr oder we-

- a) Uebrigens vermischt Sfr. in seiner Darstellung a. a. O. die irdische Geburt des Messias mit seiner vorirdischen Existenz oder seinem der Welt verborgenen Seyn beim Vater. In dem Citate aus Berachot Jeruschalemi wird seine irdische Geburt als Factum erzählt — denn ein Araber, also ein Mensch, will hier die Mutter und das Kind wirklich gesehen haben — und ebenso in der Stelle aus dem Dialoge mit dem Juden Tryphon. Dieser Glaube kam unter den Juden erst nach der Zeit Jesu auf. Dagegen die andern Stellen sowohl des Jonathan Ben Uziel, als des Evangelisten Johannes 7, 27. 41. 42. handeln von seiner vorirdischen Existenz und letztere namentlich von seiner himmlischen Abkunft. In diesem Sinne wird der Messias im Buche Henoch wiederholentlich „der Verborgene“ genannt, Johannes spricht von ihm als dem, der in des Vaters Schoße war, ehe er sich offenbarte und Fleisch wurde, und Paulus nennt den Messias Jesus das Geheimniß Gottes Kol. 2, 2, vgl. 1, 27., und bezeichnet aus einem ähnlichen Grunde Kol. 3, 4. 5. seinen Zustand nach seiner Auferweckung als ein Verborgenseyn (*κεκρυμμένος*), dem ein künftiges Offenbarwerden in Herrlichkeit entsprechen soll.

niger nur als das Resultat einer rabbinischen Blumenlese betrachtet wird, so wird man diesem rabbinischen Christenthum nicht gerade noch besondere Achtung zu zollen sich verpflichtet fühlen, sondern ihm nur soviel Geltung einräumen, als die Subjectivität und der „gesunde Menschenverstand“ zulassen. Viele Proben einer destructiven Kritik der evangelischen Lehre und Geschichte finden sich bei Sfröer schon in dem vorliegenden Bande. Wir sehen voraus, daß sie sich in den beiden folgenden Bänden, die es mit der evangelischen Geschichte insbesondere zu thun haben, noch mehren werden. Aber siele das Resultat seiner Kritik auch positiver aus, als man nach diesem Anfang vermuthen sollte a), so bleibt doch das Princip derselben wesentlich polemisch. Denn wer Jesum und seine Religion nur als das Product der Entwicklung einer be-

a) In der Vorrede S. XX. vernehmen wir schon andere Aussagen über die Bedeutsamkeit der Person Jesu in dem christlichen Glauben. „Die Persönlichkeit Jesu Christi selbst,“ heißt es hier, „erscheint in einem so glänzenden Lichte, daß das Auge des Beschauers von seinen Himmelsstrahlen geblendet wird. Etwas Aehnliches weist die Weltgeschichte nicht auf. Er ist kein bloßer Mensch, wenn man die Menschen nennt, welche von den alltäglichen Triebfedern, denen sonst jeder Sterbliche unterliegt, geleitet werden; er ist ein Gott, wenn man den so nennen will, der alle menschlichen Tugenden im höchsten Maße besitzt. Das, was man nöthig hat zum Grundsteine einer geoffenbarten Religion, bleibt uns übrig, nur von den äußeren Säulenhallen stützen einige ein. Das Allerheiligste, die Flamme auf dem Hochaltare, wird durch die historische Untersuchung nicht getrübt, sondern sie brennt sogar, weil alter Rauch entfernt wird, glänzender auf.“ Es wäre freilich zu wünschen gewesen, daß diese Aussagen weniger in Bildern und mit mehr Bestimmtheit abgefaßt wären. Aber wie sich auch der Hr. Verf. die Person Jesu denken mag, so viel ist deutlich, daß er a. a. D. die Person Jesu in ein wesentliches Verhältniß zum Christenthum setzt — er nennt sie den Grundstein desselben — und daß er das Christenthum selber als eine geoffenbarte Religion, also nicht als bloßes Rabbinenthum betrachtet wissen will.

stimmten Zeit ansieht und darstellt, wie es doch hier geschieht, sofern selbst die einzelnen christlichen Dogmen durch Berufung auf rabbinische Aussprüche als daseyende nachgewiesen werden, wie kann der noch das Wesen des Christenthums als Grund und Anfang einer eigenthümlich höheren, die Welt allmählich heiligenden und verklärenden Lebensordnung betrachten? Muß er nicht vielmehr consequent auch die Vergänglichkeit des Christenthums behaupten, die für jeden Einzelnen und für Alle im Allgemeinen dann eintritt, sobald die Stufe der Zeitbildung, die das Christenthum darstellt, überschritten und überwunden ist? Und von diesem Gesichtspunkte aus müssen auch die Untersuchungen Schöttgen's als ihrem innern Wesen nach destructiv bezeichnet werden, weil auch sie auf der Identification des Christenthums und Rabbinenthums beruhen, wenn auch sein persönliches Verhältniß zu der geltenden Lehre seiner Kirche ihn verhinderte, zu einer offenen Polemik fortzuschreiten. Schöttgen, in der Gegenwart lebend, würde consequent sich die größer'sche Behandlungsweise des Urchristenthums haben eignen können. Jede wahre und wahrhaft nützliche Vergleichung des Urchristenthums mit dem alten Rabbinenthume wird dagegen als Resultat freilich auch eine gewisse Verwandtschaft beider aufweisen — denn das Christenthum ist allerdings aus dem Schoße des Judenthums hervorgegangen und hat das N. T. fortwährend als Religionsurkunde betrachtet — aber die wesentliche Leistung einer solchen Vergleichung wird doch immer darin bestehen, daß man, je länger je mehr, den Unterschied und die eigenthümliche Gestaltung des christlichen Bewußtseyns und der Dogmen, in denen sich dieses ausprägte, im Verhältnisse zu dem gleichzeitigen Judenthume trennen und im Zusammenhange erkennen und darlegen lerne. — Jene mehr oder weniger bewußte polemische Stellung Schröder's zu dem N. T. offenbart sich dann auch darin, daß er den

neutestamentlichen Schriftstellern zu Gunsten des Rabbinenthums nicht selten spätere, zum Theile seltsame, rabbinische Meinungen und Ansichten unterschiebt, wovon wir später mehrere Proben geben werden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, inwiefern der Weg, auf dem Hr. Sfrörer zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen sucht, neu ist oder nicht. Der Verfasser glaubt freilich, nicht bloß das Ergebnis seiner Forschungen, sondern auch der von ihm eingeschlagene Weg sey durchaus neu, und beklagt auf's stärkste, daß er zum Heile von Religion und Theologie nicht schon früher betreten sey. So z. B. Vorrede S. XXVII: „An schiefen Urtheilen über mein Werk wird's freilich nicht fehlen; denn der Weg, den ich einschlage, ist leider neu — warum hat man ihn doch nicht früher betreten?“ und Vorrede S. XXI: „Nicht nur ist Alles (?), was ich hier (d. i. in dem ersten Buche der Geschichte des Urchristenthums) vorbringe, neu, sondern auch nothwendig zum Verständnisse unserer Religionsurkunden.“ Zwar liegt nicht gerade viel an der Neuheit eines Weges, sondern an seiner Wahrheit. Aber hat man denn nicht immer, so lange der neutestamentliche Canon besteht, seinen Inhalt mehr oder weniger aus den seiner Entstehung gleichzeitigen Quellen zu erklären gesucht? Oder versteht hier Sfrörer hauptsächlich die Zuziehung späterer talmudischer und soharischer Quellen? Kennt er denn die Untersuchungen von Lightfoot, Schöttgen, Wetstein u. A. nicht, die in ähnlicher Absicht angestellt sind? Gewiß, er kennt sie, aber er ignorirt sie in dem Augenblicke, wo er jene Worte schreibt. Sein Weg, das Christenthum aus dem Rabbinenthume zu verstehen, ist so wenig neu, daß er selbst mit Schöttgen, wie sehr er im Einzelnen auch von diesem abweicht, im Allgemeinen noch bei demselben Ziele, der Einstimmigkeit der rabbinischen und urchristlichen Lehre, ankommt und aus dieser Einstimmigkeit nur andere Folgerungen zieht. Denn wenn

Schöttgen behauptet: weil die Fassung des N. T., die dem kirchlichen Protestantismus entspricht, auch durch die Lehre des alten und reinen Judenthums bestätigt wird, so ist sie richtig und wahr, so ist Gfrörer's, wenn auch nicht überall klar ausgesprochene und consequent durchgeführte, Meinung: weil die urchristliche Lehre mit dem späteren Judenthume übereinstimmt, so kann erstere wahr oder auch falsch seyn. Uebrigens hat es ihm auch nicht an Vorgängern gefehlt, die die reichen Fundgruben der Arbeiten von Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wettstein u. A. gebrauchten, um nicht selten auf eine unstatthafte Weise eigenthümlich, christliche Elemente der neutestamentl. Lehre als jüdische in Anspruch zu nehmen. Wenn diese Sitte jetzt aber mehr abgekommen und zum Theil in die rechten Schranken gewiesen ist, so besteht die Neuheit des Gfrörer'schen Strebens allerdings darin, sie wieder in bessern Gang zu bringen und in dem größten Umfange, d. i. nicht bloß mit Bezug auf einzelne Stellen des N. T., sondern wo möglich auf seinen Gesamttinhalt, historischen und didaktischen, geltend zu machen, so daß wir sein Verhältniß zu jenen seinen Vorgängern in Anwendung des Rabbiniemus auf das Christenthum des N. T. nicht besser bezeichnen können, als wenn wir es mit dem Verhältnisse des Dr. Strauß zu seinen Vorgängern in der mythologischen Betrachtung der evangelischen Geschichte vergleichen. Uebrigens darf der Hr. Verf., so wenig ihm auch hier und da eine ähnliche Betrachtung dieser Geschichte fremd ist, vgl. besonders II. 319 ff., dennoch in dieser Beziehung nicht dem Dr. Strauß an die Seite gestellt werden, schon deswegen nicht, weil er selber in der Vorrede gegen diese Ehre entschieden protestirt. Denn theils verwirft er ganz und gar dessen philosophische Principien und überhaupt jede Philosophie, und will seine Resultate auf streng historischem Boden, den wir nach dem Obigen bereits kennen und unten noch näher kennen lernen werden, mit Gründen,

„die früher, die jetzt, die in Zukunft bei allen Urtheilfähigen gelten,“ das ist ja wohl, mit ewig gültigen Gründen erbauen. Theils kennt er keine consequent mythische Auflösung der evangelischen Geschichte, sondern in den beiden folgenden Büchern seiner Geschichte des Urchristenthums wird er „die Echtheit des Evangeliums Johannis, die theilweise Wahrhaftigkeit der andern mit solchen bloß der Geschichte entnommenen Gründen darthun, daß kein Zweifel mehr darüber obwalten kann.“ Nach diesen Aeußerungen erhalten wir vom Hrn. Gfrörer jetzt wirklich die bisher vermiste durchaus objective Darstellung der evangelischen Geschichte. An dem guten Willen des Herrn Verf.'s zweifeln wir am wenigsten; wohl aber an der Wahrheit und Gültigkeit der versprochenen Leistungen glauben wir uns, selbst auf die Gefahr hin, von ihm aus der Classe der Urtheilfähigen ausgeschlossen zu werden, allerdings berechtigt, zweifeln zu dürfen. Wir hätten gewünscht, er möchte sich nicht zu häufig auf Neuheit berufen haben, da er doch z. B. in seinen Untersuchungen über das Alter der von ihm benutzten Quellen nichts weniger als auf selbstständigem Boden steht, was ihm nicht verborgen bleiben konnte, da er hier selber seine Gewährsmänner, Zunz und Lawrence, anführt. Sodann müssen wir es auf das Stärkste rügen, daß der Verf. die gefeiertesten Namen der philosophischen und theologischen Litteratur, letztere besonders dann, wenn sie über Schrift und Christenthum eine abweichende Ansicht hegen, fast ohne Ausnahme gelegentlich herabsetzt, während er doch erkennen mußte, daß ihm mit gleicher Bitterkeit überhaupt Mangel an systematischem und philosophischem Sinne vorgeworfen werden könnte.

Dies sey über Tendenz und Werth des Gfrörer'schen Strebens im Allgemeinen und sein Verhältniß zu früheren ähnlichen litterarischen Erscheinungen gesagt; jetzt im Einzelnen mehr darüber, wie und mit welchem Erfolge der

Verf. seiner Aufgabe, ein System der jüdischen Dogmen zu Jesu Zeit mit Hülfe gleichzeitiger und besonders auch späterer Quellen zu schreiben, in dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums genügt habe. Er läßt dieses sein Buch in zwei größere Abtheilungen mit je fünf Kapiteln zerfallen. Die ersten fünf Kapitel handeln nach des Verf.'s Angabe: 1) von den benutzten Quellen, 2) von der Erziehung der Juden zur Zeit Jesu (richtiger: von dem Gebrauche dieser Quellen; denn die Darstellung der Erziehung der damaligen Juden bildet nur einen der mehreren Gründe für die Behauptung, daß der von den Quellen gemachte Gebrauch durch die Natur dieser Quellen gerechtfertigt werde, und nur durch diese Beziehung ist jene Darstellung in diesem Zusammenhange logisch zulässig), 3) von der Offenbarung, 4) von Gott, 5) von den Engeln, guten und bösen; die letzten fünf Kapitel handeln: 6) von der Schöpfung, 7) vom Menschen, 8) von den (subjectiven) Heilmitteln, 9) vom Plane Gottes mit dem jüdischen Volke, 10) vom Messias und den letzten Dingen. Wir erlauben uns über diese Anordnung folgende Bemerkungen. Die Eintheilung in zwei größere Abtheilungen ist bloß mit Rücksicht auf die äußere Oekonomie des Buches gewählt; der Verf. wollte durch sie den Inhalt seiner Schrift auf zwei gleichmäßig starke Bände vertheilen, wie dieß sogleich schon aus der ununterbrochen fortlaufenden Zahl der Kapitel erhellt. Ferner wäre es wohl logischer gewesen, wenn die beiden ersten Kapitel von den folgenden ganz bestimmt als einleitende Betrachtungen wären gesondert worden; denn erst mit Kap. 3. beginnt die wirkliche Darstellung der jüdischen Dogmen. Endlich sieht Jeder, daß die Eintheilung des zu behandelnden Stoffes ganz nach dem herkömmlichen Schema der Kirchenlehre vorgenommen ist. Wir haben nur andere Ausdrücke für die dort vorkommenden Rubriken: Bibliologie, Theologie sammt Angelologie, Anthropologie, Soterologie,

Eschatologie. Dieß Fachwerk ist zu äußerlich an den vorliegenden Stoff herangebracht und man vermißt eine lebendige, durch seine eigene Natur bedingte Gliederung desselben nur zu sehr. Wo aber der Verf. abweicht, in der Lehre vom Messias, die er erst im 10. Kapitel in Verbindung mit der Lehre von den letzten Dingen behandelt, geschieht dieß keineswegs zum Vortheile des Lehrzusammenhanges, denn auch die jüdische Heilslehre kann nicht gehörig verstanden werden, ohne daß die Lehre vom Messias vorausgeschickt ist. Wenn aber die Messiaslehre erst a. a. O. behandelt wird, so ist dieser ihr Ort zwar durch die Erkenntniß mit bestimmt, daß die Entwicklung und der Gehalt der Eschatologie durch jene Lehre mannichfach bedingt erscheint, allein dieser ihr Zusammenhang konnte auch so anschaulich gemacht werden, daß die wesentlichen Punkte der Messiaslehre in der Lehre von den letzten Dingen kurz wieder aufgenommen und zu dieser in die gehörige Beziehung gesetzt wurden. Durch die falsche Stellung, die die Messiaslehre jetzt erhalten hat, mußte nicht nur die Lehre vom Heile zum Theile verfehlt, sondern auch die Darstellung der Eschatologie a), weil sie nämlich nicht selbständig

a) Die Darstellung der eschatologischen Vorstellungen wird Kap. 10., wo sie vorzugsweise gegeben wird, gemeinschaftlich mit der Lehre vom Messias nach gemein-prophetischem Vorbilde behandelt und verbirgt sich in dieser. — Ferner, da nach des Verfassers Ansicht von verschiedenen Juden vier nach Würde und Thaten verschiedene Messiasse erwartet wurden und hiernach auch die Lehre vom Messias in vier Artikel zerfällt, deren jeder die messianischen Vorstellungen Einer jüdischen Partei darstellt, so fragt man billig, warum die Eschatologie in dem, seinem Inhalte nach bezeichneten ersten Artikel der Messiaslehre behandelt sey. Denn es ist deutlich, daß sie eben so gut in einem der drei übrigen Artikel hätte behandelt werden können, weil auch die Juden, die nach Sfr. eine andere Vorstellung vom Messias hegten, ihre Eschatologie hatten, wie auch von Sfr. nicht geleugnet ist. Es verräth sich also hier wieder, daß die Behandlung der Eschatologie nicht den angemessenen, logisch richtigen Platz erhalten hat.

genug auftreten konnte, verbunkelt werden. Wenn aber einige Stücke der Eschatologie auch so nicht in diesem zehnten Kapitel, in das sie eigentlich gehören, sondern anderswo ihre Berücksichtigung fanden, wie die Lehre von der Unsterblichkeit; die sich im orthodox-jüdischen Lehrbegriffe bestimmter als Auferstehungsglaube darstellt, in Kap. 7. und die Lehre vom *olam ovtos* und *exivos* in Kap. 9., so folgt auch dieser Mangel an Zusammenordnung der verwandten eschatologischen Elemente theils aus dem Mangel an einem besonderen Orte für die Eschatologie in genere, theils hängt er mit der Eigenheit des Herrn Verf.'s zusammen, die angegebene Grundordnung des Werkes nicht streng zu befolgen, sondern gelegentlich, und häufig nur durch äußerliche Ideenassociation getrieben, von dieser Ordnung in kleinere oder größere Partien abzuweichen; vgl. z. B. II, 52. das Geständniß desselben: „Ich bin so unwillkürlich in das Gebiet der talmudischen Seelenlehre hinübergestreift. Im nächsten Kapitel das Nähere u. s. w.“ — Betrachten wir aber noch die Zulässigkeit der Eintheilung im Ganzen und Großen, nämlich die Anschließung des Verf.'s an ein gewisses, ihm von außen gegebenes Fachwerk, so läßt sich eine solche Eintheilung zwar, wie bemerkt, keineswegs vom Standpunkte der reinen Wissenschaft aus rechtfertigen, so wenig wie sie eine organisch-lebendige und anschauliche Darstellung der jüdischen Dogmengestaltung zu vermitteln vermag; allein desto mehr scheint sie nur noch den Bedürfnissen der Gegenwart angemessen zu seyn und zwar aus einem Grunde, den Herr Strörer wahrscheinlich am wenigsten anerkennen wird, weil nämlich die wissenschaftliche Bebauung der späteren jüdischen Dogmengeschichte jetzt erst aufzublühen beginnt, für dieses ihr Stadium aber eine möglichst gesonderte Betrachtung der einzelnen Dogmen in ihrer geschichtlichen Entfaltung besonders räthlich scheint. Denn wo die Darstellung einer Gesamtheit von Dogmen nur noch nach

äußerlichen, rein logischen Gesichtspunkten unternommen wird, da steht eben wegen des loseren Zusammenhanges der darzustellenden Glieder weniger zu befürchten, daß die mehr oder weniger problematischen Resultate der Darstellung der einzelnen Glieder auf einander und aufs Ganze auf eine verderbliche Weise ein- und zurückwirken. Wenn aber Herr Gfrörer zu jenem Fachwerke das Schema der kirchlichen Dogmatik erwählt hat, so scheint dieses Verfahren seinem innersten Grunde nach mit seiner Behauptung eines zwischen Christenthum und Rabbinismus bestehenden, fast identischen Aehnlichkeitsverhältnisses zusammenzuhängen. — Das Thema nun, das er in den angegebenen 10 Kapiteln als seinen natürlichen Theilen behandeln will, ist, wie der Titel des Buches angibt, „das Jahrhundert des Heils.“ Doch ist dieser Titel, wie leicht erhellt, zu unbestimmt. Streng genommen liegt in ihm das Versprechen, eine Schilderung der Gesamtszustände, religiöser, politischer, wissenschaftlicher u. s. w., aller Völker und Staaten von anno 1 bis anno 100 n. Ch. G. zu liefern. Geben wir nun auch zu, daß es wegen des Zusatzes „des Heils“ noch natürlich sey, nur an die Schilderung religiös-sittlicher Zustände zu denken, welcher Leser kann erwarten, daß die Schilderung des Paganismus ganz ausgeschlossen seyn soll, zumal dieser in jüngster Zeit in seinem Verhältnisse zum Christenthume nicht selten und zum Theil auf eine sehr fruchtbare Weise aufgefaßt und dargestellt ist! Berufe der Leser aber auch auf den glücklichen Gedanken, den allgemeinen Titel möglichst zu specialisiren, so würde er dann doch nur eine Darstellung des Christenthums in dem ersten Jahrhunderte seiner Entstehung erwarten, schwerlich zugleich noch an eine Darstellung der damaligen jüdischen Lehre oder gar ausschließlich oder vorzugsweise an diese denken. Wir hätten daher gewünscht, der Verf. möchte dem Titel seines Buches eine größere Bestimmtheit gegeben haben.

Wir verweilen zunächst wieder bei den beiden ersten, den einleitenden Kapiteln, von denen das erste uns Untersuchungen über die benutzten Quellen mittheilt, das zweite den von diesen Quellen zu machenden Gebrauch rechtfertigen soll.

Die Untersuchungen über die Quellen beziehen sich vorzugsweise auf ihr Alter und ihre Verfasser. Hier erfahren wir wenig Neues, obwohl das bisher Geleistete nicht ohne Umsicht zusammengestellt wird und hier und da einige Berichtigungen oder Zusätze gemacht werden. In den Untersuchungen über die Targum, über talmudische und soharische Litteratur werden durchweg Dr. Zunz's Forschungen, die er in seinem sehr gründlichen Werke: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Berlin 1832. bekannt gemacht, zum Grunde gelegt, in denen über einzelne Pseudepigraphen, das Buch Henoch, das 4. Buch Esrä, die ascensio Iesariae werden größtentheils des Engländers Lawrence Bemühungen um dieselben, die er in seinen Ausgaben dieser Werke niedergelegt hat, adoptirt und geltend gemacht. Rücksichtlich der apostolischen Väter und der übrigen pseudepigraphischen und apokryphischen Litteratur des A. und N. T. beruft sich Schrörer ohne Weiteres auf die Forschungen von Cotelerius und Fabricius. Folgendes sind kurz die Resultate dieser Untersuchungen. Es gibt 4, theils aramäisch oder hebräisch, theils griechisch geschriebene Quellen für die jüdische Dogmengeschichte. 1) Die Targumim oder chaldäische Paraphrasen alttest. Bücher. Der Targum zum Pentateuche von Onkelos ist der älteste Targum und noch vor Christi Geburt geschrieben. Gleich darauf und noch geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ward ein Targum von Jonathan Ben Uziel zu den 7 alten historischen Büchern: Josua, Richter, Ruth und den 4 Büchern der Könige, zu den 3 großen, Jesaias, Jeremias (ohne die Klaglieder), Ezechiel, und den 12 kleinen Propheten geschrieben. Der

jüngste Targum endlich, der Targum Pseudojonathan oder Jeruschalemi, fällt ins 6. Jahrh.; 2) die talmudische Litteratur, bestehend aus der Mischna, den beiden Gemaren, den Tosafas und Midraschim. Die Mischna (das wiederholte Gesetz) mit ihren 6 Ordnungen (Sedarim) war unter dem Rabbi Josua, Ben Simon, dem Heiligen, um 220 n. Ehr. abgeschlossen. Die Gemara ein Commentar zur Mischna. Es gibt 2 Gemaren, die jerusalemische und babylonische, von denen diese zu Sure in Babylonien im Anfange des 6. Jahrh., jene in Tiberias am See Genzareth über 100 Jahre früher verfaßt wurde. Mischna und Gemara zusammen bilden den Talmud, dessen Sammlung also gegen die Mitte des 6. Jahrh. als geschlossen zu denken ist. Dann die 52 Tosafas, Zusätze zur Mischna, etwa 40 Jahre später als die Mischna verfaßt. Endlich die verschiedenen Midraschim oder hebr. Commentare zu den verschiedenen Büchern des A. T., deren Geburtsstunde in die Zeit vom 3. bis zum 12. Jahrh. fällt. 3) Das Buch Sohar, eine Fundgrube für die jüdische Mystik, ist um 1300 n. Ehr. geschrieben. 4) Die griechischen Quellen, bestehend in den apostolischen Vätern und in den Pseudepigraphen und Apokryphen des A. und N. T. nach den Sammlungen von Cotelerius und Fabricius. Ueber folgende 3 Werke, die ascensio Iesaiæ, das 4. Buch Esrä und das Buch Henoch, wird allein im Einzelnen gehandelt. Ueber die Himmelfahrt des Jesaias, das Product eines Judenchristen, wird mit Zurückweisung der Gründe von Lawrence für seine Ansicht, daß sie vor 68 n. Ehr. verfaßt sey, I, 69. die Behauptung aufgestellt, sie sey vor der Mitte des zweiten Jahrh. geschrieben. Später (II. 422 ff.) wird diese Behauptung, doch nur problematisch, dahin bestimmt, daß ihre Abfassung im Allgemeinen in die ersten Anfänge der Kirche verlegt wird. Das 4. Buch Esrä ferner ist mit Ausnahme der 2 ersten und 2 letzten Kapitel des lateinischen Textes von einem Juden in dem

Anfange der neunziger Jahre unter Domitian verfaßt, das Buch Henoch aber um Jesu Geburt unter Herodes dem Großen. — Was uns in diesen Untersuchungen Neues und zum Theile Brauchbares entgegengekommen ist, beschränkt sich größtentheils auf die über das Buch Henoch und das 4. Buch Esrä gegebenen Erörterungen, die ich übrigens bereits in meinen kürzlich erschienenen Beiträgen zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des N. und N. T. Göttingen 1839. a) größtentheils direct oder

- a) Diese Schrift werde ich im Folgenden der Kürze wegen bloß unter dem Titel „Beiträge“ anführen. — Uebrigens theile ich, wie ich eben hier auch ausgesprochen habe, das nicht neue Resultat der Untersuchungen Esdrer's über das Alter der beiden letztgenannten Werke, obgleich ich, um das hier noch ausdrücklich zu erwähnen, manche der von ihm dafür angeführten Gründe nicht billigen kann: z. B. wenn nach I. 102. die Gesichte Henoch's noch vor Herodis 18. Regierungsjahre, d. i. vor der Zeit, als er den serubabel'schen Tempel zu verschönern begann, geschrieben seyn sollen, weil bei Henoch K. 89, 88, 89. eine Versenkung des Tempels in den Abgrund der Hölle geweissagt werde und eine solche Weissagung kein Jude je von dem verschönerten, allen Erwartungen entsprechenden Gebäude (dem Tempel des Herodes), wohl aber von dem alten, ärmlichen habe aussprechen können. Soll in der Esdrer'schen Erläuterung und Benützung des henoch'schen Gesichts der Accent auf die Versenkung des Tempels in die Hölle gelegt werden, so würde eine solche Weissagung von keinem Juden auch nicht über den Tempel Serubabel's haben ausgesprochen werden können. Denn so wenig dieser auch den Erwartungen der Juden entsprechen mochte, so war er ihnen doch keineswegs ein Werk der finstern Geister des Abgrunds und verdiente also auch nicht in diesen hinabgestoßen zu werden, wenn er in der messianischen Zeit einem schönern und herrlicheren Platz machen mußte. Wenigstens würden Beweise für diese Behauptung beizubringen seyn. Aber der Text des Henoch bei Lawrence berichtet auch nichts von einer Versenkung in die wirkliche Hölle. Denn sollte, was wir bezweifeln, zu dem einfachen immerge des Textes Kap. 89, 88. noch Etwas aus dem Vorhergehenden ergänzt werden, so müßte das der Abgrund des Feuers seyn, der B. 85. und 86. charakterisirt wird und der, weil auf der Erde gelegen und auf der rechten Seite des Hau-
- Theol. Stud. Jahrg. 1839. 71

indirect berücksichtigt habe und somit hier füglich übergehen darf. Dagegen ist vom Hrn. Sfrörer die Erörterung und Beantwortung mancher wichtigen Frage unterlassen. Da ihm im Interesse seiner Untersuchung, ein System der jüdischen Dogmen in dem ersten Jahrhunderte der christlichen Aere aufzustellen, besonders daran gelegen seyn mußte, die genaueste Einsicht in die bedeutendern gleichzeitigen Quellen, also vorzugsweise auch des 4. Buchs Esrä und des Buchs Henoch, zu erlangen, so hätte er sich nicht bloß mit der Bestimmung ihres Alters begnügen, sondern vor allen Dingen auch auf ihre Integrität und ihren dogmatischen Charakter eingehen müssen. Fragen

ses (Tempels), mit dem Thale Sিন্নom identisch ist. Wir müssen vielmehr die Versenkung des alten Hauses oder des Tempels ganz allgemein als prophetisch visionären Ausdruck von dem Verschwinden desselben von der Oberfläche, von seiner Vernichtung verstehen. Die Art und Weise aber, wie sich diese vollzieht, nämlich durch Feuer, angelegt von Menschen, denn es geht dem Verbrennen eine Eroberung und Uebergabe (surrendered.) voraus, wird aus Kap. 90, 11. berichtet. Vgl. dazu den Inhalt des *παλαιός λόγος* bei Josephus de bell. lud. IV. 6, 3. *ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἀλώσεσθαι καὶ καταφλεγῆσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις δὲν κατασκήψη κ. τ. λ.* — Sollte Hr. Sfrörer a. a. O. aber auch dieß sagen wollen, daß von keinem Juden überhaupt an eine Zerstörung des prächtigen herodischen Tempels in den Tagen des Messias habe gedacht werden können, was allerdings so scheint, da er hier bestimmt sagt, daß dieser allen Erwartungen der Juden entsprochen habe, so würden wir ihn am besten durch sich selber widerlegen können. Denn II. 300 ff. macht er selber zu Apok. 11, 1. 2. und einigen Stellen aus Josephus die Bemerkung, daß der Untergang des damaligen, also doch des herodischen Tempels „Volkmeinung“ gewesen sey, daß der Verfasser der Offenbarung diese Erwartung mit Josephus und „vielen andern Juden“ getheilt habe. — Somit ist deutlich, daß mit der von Pseudohenoch prophezeiten Verwüstung des Tempels recht gut auch der herodische Tempel gemeint, also aus dieser Prophezeiung nicht das für das Alter des Buchs geschlossen werden könne, was Hr. Sfrörer daraus schließen will.

wie die, ob diese Schriften von einem palästinensischen oder hellenistischen Juden, ob sie von einem Anhänger der herrschenden oder einer sectirerischen — und welcher? — jüdischen Lehre verfaßt seyen, sind kaum berührt, viel weniger gelöst. Man sollte denken, dieß wären Hauptfragen, deren Beantwortung sich der Bearbeiter des jüdischen Dogma billig unterziehen sollte. Denn man weiß ja zur Genüge, was herauskommt, wenn Quellen des verschiedensten Charakters durch einander geworfen werden, und gegen ein so willkürliches Verfahren ist nicht eher eine Gewähr vorhanden, bis dergleichen Fragen glücklich gelöst sind. Ferner haben alle bedeutenderen kritischen Untersuchungen — und auch Sfrörer gibt dieß zu — dargethan, daß nicht bloß die beiden ersten und die beiden letzten Kapitel zum 4. Buche Esrä von einer christlichen Hand hinzuge-
than, sondern auch noch der Kern des Buchs von Christen mannichfach interpolirt sey. Zur Feststellung dessen, was nun wirklich ursprünglich ist, ist von Sfrörer nur wenig geschehen, und dieß Wenige findet sich noch dazu an den verschiedensten Stellen zerstreut. Wie nun aber das 4. Buch Esrä zugestandener Weise nicht ohne mannichfache Interpolationen und Correcturen auf uns gekommen ist, so liegt es nahe, dasselbe auch vom Buche Henoch zu vermuthen, zumal dieses schon frühzeitig von Christen viel gebraucht wurde und wir es seinem größten Theile nach nur in verhältnißmäßig jungen codd. von den Christen Abyssiniens besitzen. Aber diese Vermuthung hat sich bei Sfrörer, wie es scheint, nicht einmal geregt, geschweige denn, daß sie mit Bewußtseyn und mit Gründen bestätigt oder beseitigt wäre. Und doch wie ist es möglich, aus Quellen, die aufs stärkste verdächtig, ja theilweise überwiesen sind, jüdische und christliche Elemente in unerkannter Mischung zu enthalten, beide Lehrweisen in ihrem Unterschiede oder ihrer Aehnlichkeit gültig und authentisch abzuleiten und darzustellen? Endlich ist sehr zu beklagen, daß auch die

Untersuchungen über das Buch Sohar bei so allgemeinem Resultaten stehen geblieben sind. Sie beantworten eigentlich nur die Frage nach dem Alter des Buchs in seiner gegenwärtigen Gestalt. I. 63. sagt Efrörer: „Man weiß jetzt,“ nämlich aus den Forschungen des Dr. Junz, „daß der Sohar ums Jahr 1300 abgefaßt ist.“ Dann fährt er so fort: „derselbe ist jedoch nicht das schöpferische Werk eines einzigen Mannes, sondern eine Sammlung, in welcher die Ergebnisse alter und neuer, für uns verlorner, mystischer Schriften niedergelegt sind; er hält uns ein vollständiges Bild der jüdischen Geheimlehre vor.“ Aber warum ist uns das Verständniß dieses Bildes nicht eröffnet durch den wirklichen Nachweis der einzelnen gesammten Fragmente, ihres Charakters und Umfangs, ihres Alters und gegenseitigen Verhältnisses? Zu einer solchen kritischen Behandlung und Benutzung des Sohar ist kein Versuch gemacht. Dennoch verhält sich der Verfasser im zunächst Folgenden so, als wenn alle diese Fragen gültig gelöst wären. „Darum darf er (der Sohar) auch trotz seiner Jugend für die jüdische Mystik der Zeit Jesu Christi mit demselben Rechte als Quelle betrachtet werden, mit welchem, im Falle alle älteren Werke über Kirchengeschichte und Dogmatik vernichtet wären, die Katholiken ihren Baronius und Bellarmin, die Protestanten ihren Gieseler a) und Gerhard als wichtige Gewährsmänner für die früheren Schicksale ihrer Kirche und für ihre Glaubenslehren anführen könnten.“

a) Auffallend ist es, daß Dr. Gieseler hier zu einem Gewährsmanne der frühern Schicksale der protestantischen Kirche gemacht wird. Denn das bekannte Werk dieses Gelehrten, das hier unstreitig gemeint wird, seine Kirchengeschichte, ist noch nicht bis zur Darstellung der Reformationsgeschichte vorgeschritten, kann also auch für diese Zeit nicht als Gewährsmann angeführt werden. Oder wäre dem Verfasser hier die protestantische Kirche gleich bedeutend gewesen mit der christlichen Kirche überhaupt?

Rein, sagen wir, nicht mit demselben Rechte; denn gerade die Eigenschaften, vermöge derer z. B. das giese-ler'sche Werk zu einem vollwichtigen Gewährsmann für die Zustände der christlichen Kirche in gewissen Perioden werden könnte, deutlich geschiedene Darstellung der successiven Entwicklung der Kirche in ihren verschiedenen Beziehungen und treue Angabe und Benutzung seiner Quellen, gerade diese Eigenschaften fehlen dem Sohar an sich völlig und sind ihm auch durch die Bemühungen Gfrörer's nicht gegeben. Was aber speciell den Gebrauch dieses Buchs für die Darstellung der jüdischen Mystik zur Zeit Jesu anlangt, so ist von ihm am wenigsten nachgewiesen, daß und welche Quellen in ihm niedergelegt sind, deren Alter bis in jene Zeit hinaufreicht, die also als vollgültiges Zeugniß für die Mystik jener Zeit gelten könnten. Diesen Mangel hat nun auch Gfrörer gefühlt, wenn leider auch nicht zu entfernen gesucht, wenn er a. a. D. so weiter fortfährt: „Es versteht sich von selbst (nach dem Vorigen keineswegs), daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit großer Vorsicht benutze. Wenn eine Lehre, die der Sohar entschieden bekennt, von ältern Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen: diese Lehre ist eben die alte mystische Ansicht der Juden. Und bloß auf solche Weise werde ich den Sohar in vorliegendem Werke benutzen.“ Das klingt so, als wenn der Verfasser nach Angabe einer Lehre des Sohar ihr Alter stets durch ihr Daseyn in Schriften zuerst des 4. Jahrh., dann des 3. und so stufenweise fort bis zur Zeit Jesu erhärten wollte. Aber theils ist dieß nur selten geleistet und konnte häufig auch aus Mangel an andern Quellen nicht geleistet werden, theils widerspricht ein solches Verfahren doch immer der kurz vorher aufgestellten Behauptung. Denn wenn das Buch Sohar schon an und für sich, selbst wenn die

ältern Quellen nicht da wären oder verloren gegangen wären, mit dem vollkommensten Rechte als Quelle für die jüdische Mystik zur Zeit Jesu angesprochen werden kann, wozu bedarf es da noch eines anderweitigen Beweises des Alters seiner Lehren? Dieser Nachweis wäre höchstens ein opus supererogationis, übernommen zu noch größerer Ueberzeugung der Leser; als etwas Nothwendiges und Unerlässliches, als eine Pflicht kann er nicht betrachtet werden. Dennoch betrachtet ihn Sfrörer so in den zuletzt angeführten Worten, nach denen er sich erst am Ende eines solchen glücklich vollzogenen Nachweises das Recht besetzt, eine einzelne Lehre des Sohar als die alte mystische Lehre der Juden auszugeben. Hier findet sich ein höchst bedenklicher Widerspruch, von dem das Sfrörer'sche Werk in seinem innersten Leben insicirt ist, der freilich hier nur mit Bezug auf das Buch Sohar, später aber, im 2. Kapitel, wovon unten, mit Bezug auf alle übrigen von ihm gebrauchten jüdischen Quellen ausgesprochen wird und in ihrer Benutzung durch das ganze Buch hin mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, nämlich der Widerspruch, daß diese Quellen einmal ohne Unterschied die alte jüdische Lehre zu Jesu Zeit treu wiedergeben sollen, und dann, daß in ihnen und mittelst ihrer eine successivve Entwicklung der jüdischen Dogmen und eine relative Verschiedenheit der spätern von den frühern anzuerkennen sey, daß diese Quellen einmal nach Zeit und Ursprung von einander zu scheiden seyen, und dann, daß ein solcher Unterschied für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung gleichgültig bleibe. — Doch um den kritischen Leistungen vom Hrn. Sfrörer nicht Unrecht zu thun, müssen wir hier noch einer von ihm vorgetragenen Aeußerung über das Buch Sohar gedenken, die sich freilich an einem ganz fremden Orte verbirgt. Wir lesen II. 209. die Worte: „Ich betrachte diesen Ausspruch des Sohar (daß nämlich mit dem sechsten Jahrtausende der Messias komme) als einen der bän-

digsten Beweise, daß die Mystik, welche in jenem Buche niedergelegt ist, ursprünglich aus dem griechischen Judenthume stammt; denn nur mit Hülfe der LXX. konnte man so große Zahlen herausbringen." Doch die große Bündigkeit dieses Beweises will nicht eben einleuchten. Mit den großen Zahlen der LXX. kann Gfr. nämlich nur auf ihre Berechnung der Jahre von Erschaffung der Welt bis zur Sündfluth hindeuten wollen, die sie Gen. V. zu 2242 Jahren angeben, während nach dem hebräischen Texte nur 1656 Jahre herauskommen. Die Behauptung ist nun unstreitig die, daß, weil nach jener Aeußerung des Sohar über die Ankunft des Messias, die man sich sehr nahe gedacht habe, die Weltäre fast schon bis zum Jahre 6000 vorgeschritten sey, daß deßhalb die Weltäre des Sohar auf den Grund der großen Zahlen der LXX. habe basirt seyn müssen, der Soharist selber aber eben wegen der Benutzung dieser griechischen Uebersetzung ein griechischer Judenchrift gewesen sey. Combiniren wir mit dieser Aussage das, was I. 63. über die Abfassungszeit des Sohar ausgemacht wird, so würde sich die Behauptung so stellen: Weil im Buche Sohar die Ankunft des Messias 1330 nach Ehr. G., die Geburt Christi mithin — denn das Jahr 1330 n. Ehr. ist in diesem Buche ja identisch mit dem Jahre der Welt 6000 — 4670 nach Jahren der Welt angesetzt sey, so müsse, um diese große Zahlen herauszubringen, die Uebersetzung der LXX. benutzt, die Mystik des Sohar mithin aus dem griechischen Judenthume hervorgegangen seyn. Allein es ist aus anderweitigen schriftlichen Documenten hinreichend bekannt, daß Juden zur Zeit Christi selbst noch weiter in der Weltäre vorgerückt waren, ohne sich durch die LXX. irgend bestimmen zu lassen. So setzt auch nach Gfrörer der Verfasser des Buchs Henoch, der um Christi Geburt schrieb, sich schon gegen das Jahr der Welt 4900 und doch zählt er, wie wieder Gfrörer geständig ist, bis zur Sündfluth nur 1400 Jahre, lehrt sich mithin so wenig an die

großen Zahlen der LXX., daß er selbst noch die Zahlen des hebräischen Textes um mehr als drittheil hundert Jahre verkürzt. Ferner nach der Chronologie des Josephus würden wir die Geburt Jesu um 5130 zu setzen haben, s. meine Beiträge S. 139. Dieser hat nun freilich sehr große Zahlen bis zur Sündfluth, die nach ihm im Jahre 2656 a) sich ereignet hat; s. die chronolog. Tabelle von Haverkamp in seinem Josephus Tom. I. p. 3. Allein auch Josephus hat seine Berechnung schwerlich auf dem Grunde der LXX. angestellt, weil diese bis zur Sündfluth 2242 Jahre zählen, während der hebräische Text 1656 Jahre hat, also mit dem Josephus bis auf die Lausende vollkommen übereinstimmt. Ferner der Verfasser des 4. Buchs Esrä, der um 90 n. Ch. G. schrieb, lebte nach seiner Weltäre gegen 5500, nach Sfrörer sogar schon gegen 6600. Nimmt man hinzu, daß die Ansicht, welche die Ankunft des Messias um 5500 setzte, unter den Juden die verbreitetste gewesen zu seyn scheint, wie dieß Sfrörer selber gesteht II. 110, vgl. Thilo, cod. apocr. Nov. Test., p. 692, und daß nach Josephus eben die Erwartung des Messias der Grund war, warum die Juden Palästina's sich unter Nero von dem römischen Zwingjoch frei zu machen suchten, so scheinen mit dem fast gleichzeitigen Pseudoesra noch viele andere Juden und gerade palästinenische Juden um die Zeit Christi bis zum 5500. Weltjahre vörgerückt zu seyn. Wie stimmt aber mit diesen Daten die Behauptung, daß die Berechnung, nach der die Geburt Christi etwa 4670 zu setzen wäre, nothwendig auf Benutzung der LXX. oder gar auf griechisches Judenthum als ihren Ursprung hinwiese! Ferner lesen wir bei Sfrörer selber II. 206. folgende Worte: „Eine unglaubliche Verwirrung herrschte damals in der Chronologie, indem

a) Nach dem ersten Buche contra Apionem S. 8. gibt Josephus die Zeit von Erschaffung des Menschengeschlechts bis zu ihrem Untergange zu beinahe 3000 Jahren (*τριχίλων ὀλίγων ἐτῶν*) an.

Jeder nach Belieben bald den großen Zahlen der LXX., bald denen des reinen hebräischen Textes, bald einem veränderten folgte, woher es kam, daß fast jeder alte Schriftsteller seine eigene Zeitrechnung hat. Die Begierde, den Messias und seine Zeiten erleben zu wollen, entschied, der Lebende hatte Recht, die todtten Zahlen mußten sich fügen." Hiernach hätte Gfrörer doch beweisen müssen, daß das Buch Sohar nothwendig den LXX. und nicht etwa mit vielen Andern einem veränderten Texte gefolgt sey, zumal diesem bei seiner allegorischen Interpretationsmethode und seinen bekannten sonstigen Auslegungskünsteleien gegeben war, auch bei unverändertem Texte seine Berechnung herauszubringen: Es erhellt, daß, mag nun wirklich der Sohar auf das griechische Judenthum als auf seine Quelle zurückweisen oder nicht, wenigstens der von Gfrörer dafür angeführte Grund keineswegs zu den blühdigen gehöre.

Welch ein Gebrauch aber von dem Verfasser von den angeführten Quellen gemacht sey und warum ein solcher Gebrauch habe gemacht werden dürfen, darüber erhalten wir im zweiten Kapitel Auskunft. Jeder Leser wird nämlich neugierig seyn, zu erfahren, wie und mit welchem Rechte die Gesammtmasse jener Quellen, von denen einige selbst bis ins 14. Jahrh. hinaufreichen und nur wenige wie einige Targum, das Buch Henoch, das 4. Buch Esrä im Jahrhunderte Jesu verfaßt seyen, zur Erforschung des Judenthums zur Zeit Christi habe verwendet werden können. Gfrörer hat das Gewicht dieses Einwurfs zwar gefühlt, aber nicht auf die rechte Weise zu beseitigen gewußt. „Wie sollen, hört man oft genug sagen," so ruft er sich I. 110. selber zu, „so fügenbliche Nachwerke für alte Meinungen Zeugniß ablegen! Namentlich rufen unsere Theologen so, wenn man eine Lehre des neuen Testaments mit Hülfe des Talmud aufhellen will." „Allein," das ist seine Antwort, „der Einwurf ist grundlos, wie

hier gezeigt werden soll." Um diesen Beweis einzuleiten, verweist er uns sogleich auf zwei Beispiele, auf die Chinesen und auf die katholische Kirche. Das Beispiel der Chinesen hilft nicht viel, weil weder ihre frühesten noch ihre jetzigen Zustände im Einzelnen genau genug bekannt sind, um zwischen ihnen mit Sicherheit Vergleichen anstellen zu können. Aber wenn er in Bezug auf die katholische Kirche den Ausdruck thut, daß die Beschlüsse des tridentiner Concils ein treuer Spiegel des kathol. Glaubens bis zu Constantin hinauf seyen, daß uns in ihnen, dem Producte des 16. Jahrh., ein vollgültiges Zeugniß für die Denkweise der frühern Jahrhunderte bis zum vierten hinauf gewährt sey, so weiß man wirklich nicht, was man sagen soll. Wer möchte auch bei nur einiger Kenntniß von christlicher Dogmen- und Kirchengeschichte behaupten, daß der Stand des christlichen Dogma zu Constantin's Zeit aus jedem von christlicher Hand verfaßten, dem Stoffe nach hergehörigen Documente der folgenden zwölf Jahrhunderte mit Einschluß des trident. Concils vollständig und sicher erkannt werden könne! Deutlich ist, daß uns in diesem Beispiele so wenig ein analoges Bild für die behauptete mehr als anderthalbtausendjährige Starrheit und Identität des jüdischen Lehrbegriffs dargeboten wird, daß es uns vielmehr bedünken will, der Verf. habe die Einheit und den Unterschied einzelner Dogmen und ihres Zusammenhangs nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Doch hören wir die eigentlichen Beweisgründe für jene Behauptung rücksichtlich des jüdischen Dogma. Sie sind I. 113. kurz zusammengestellt. „Die Ursachen und Einrichtungen," heißt es hier, „welche eine so große, uns jetzt wie ein Wunder erscheinende Stätigkeit herbeiführten, sind nicht schwer zu ergründen. Soll ein Volk seinen Glauben, seine Lebensweise, seine Gesetze auf lange unverändert bewahren, so muß der Verkehr mit Ausländern möglichst erschwert, das Eindringen fremder Cultur verhindert, die

ganze Jugend nach einem Plane erzogen und endlich keine Lücke übrig gelassen werden, durch welche neue Ansichten selbst mittelst eigener innerer Entwicklung des Volks Zugang finden können. Zu letztem Behufe müssen gewisse Studien ganz ausgeschlossen und verboten und dagegen andern Wissenschaften (dem Studium des Gesetzes und des Talmud) alle Ehre, aller Einfluß vorbehalten seyn. Die Erfahrung hat gelehrt, daß man ein solches Ziel nie in die Länge erreicht, wenn nicht das Interesse einer mächtigen Kaste unauflöslich an die Verfolgung des vorgesezten Ziels geknüpft ist. Also muß ferner unter einem Volke, das sich selbst gleich bleiben will, eine Kaste bestehen (die Rabbinen sind gemeint), welche die Bedingungen ihrer eigenen Fortdauer in sich trägt und aufs höchste dabei theilhaftig ist, daß Alles beim Alten, beim Hergebrachten verharre. Was ich hier sage, ist der Erfahrung, der Geschichte des jüdischen Volks entnommen.“ Ich will nicht leugnen, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte sich in Entwicklung der jüdischen Lehre n. Ch. G. eine gewisse, zuweilen selbst auffallende und in der Geschichte fast einzig dastehende Zähheit und Beharrlichkeit manifestire. In dieser Hinsicht dem Verfasser im Allgemeinen Recht zu geben, scheint unbedenklich. Doch von einer Anschauung und Charakteristik des jüdischen Dogma ganz im Allgemeinen handelt es sich hier gar nicht, und wenn jene Behauptung bis zur Gleichförmigkeit und selbst in Einzelheiten übertrieben und auf die ganze Zeit von Christi Geburt bis zum 18. Jahrh. gleichmäßig bezogen wird, wie hier von dem Verfasser seines Zwecks wegen geschieht, so wird sie haltungslos und unrichtig. Epoche machend für eine mehr gleichförmige Gestaltung des jüdischen Dogma war unstreitig die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Denn mit diesem Schlage war den Juden ihre politische Selbständigkeit genommen, ihr Haß gegen Nichtjuden und nicht jüdisches Wesen bis ins Un-

glaubliche gesteigert und in dem Tempel und dem Tempeldienste war ihnen der eigentliche Lebensheerd einer gemeinsamen, wechselseitigen, religiösen Entwicklung gerammt. Mit dem Entstehen der Patriarchate zu Liberia und Sure ward das religiöse Leben noch in Etwas wieder angefaßt, bis es durch die Niederschreibung der Mischna und der beiden Gemaren, wenigstens bei dem orthodoxen Theile der Juden, allmählich wieder fast gänzlich erstickt wurde; denn nun war die bisher lebendige Auslegung des Gesetzes in den starren Buchstaben gefaßt und bis in die größten Einzelheiten ausgearbeitet und fixirt. Aber auch nach dieser Zeit fand sich selbst unter den orthodoxen Juden keine völlige Gleichförmigkeit der Lehre, wie dieß selbst von Sfrörer I. 213. unten zugestanden wird. In mannichfacher Opposition gegen die Satzungen der orthodoxen Lehre stand aber fortdauernd eine andere Richtung der jüdischen Theologie, die mystische, welche ihre Ansichten und theosophischen Speculationen im Buche Sohar um 1300 n. Ch. niederlegte. Wie das Daseyn dieser Richtung nun ein thatsächliches Zeugniß ist für das noch immer fortdauernde, wenn auch in vielen Gliedern sehr getrübt innere religiöse Leben der jüdischen Gemeinde, so kann doch diese Richtung auch nicht ohne mannichfach heilsame Reaction gegen den ihr entgegenstehenden orthodoxen Glauben geblieben seyn; vgl. die beßfalligen Concessionen bei Sfrörer I. 247 ff. und dazu I. 60 ff.; II. 25 ff. Ferner wird von Sfrörer zur Erhärtung des gleichförmigen Gepräges des Judenthums seit Christi Geburt besonders nachdrücklich auf die strenge Absonderung der Juden hingewiesen und auf ihre bis zu glühendem Hasse gesteigerte Abneigung gegen fremde Ansichten und Denkweisen. Doch auch diese Wahrnehmung ist vom Verf. in unserm Abschnitte zu Gunsten seiner Behauptung auf die Spitze gestellt. Denn später bei der positiven Darstellung der einzelnen Dogmen behauptet er hier und da wieder eine Abhängigkeit und Bezugnahme auf die Sprache,

die Ansichten und Philosophie fremder Völker, besonders der Griechen. Man vergleiche z. B. I. 323: „die hebräische Geheimlehre wimmelt von griechischen Ausdrücken. Nur wenige sind lateinisch oder halb lateinisch, halb griechisch.“ Unter den Gründen für diese ausländische Terminologie wird dann auch der aufgeführt, daß die jüdische Geheimlehre ursprünglich aus einem fremden, griechischen Boden abstamme.“ (Hierzu vgl. die oben S. 1098 f. schon berührte Stelle über den Ursprung des Buchs Sohar.) Hieran schließt sich dann folgende Erklärung über die Geneseß des Namens Metatron: „die alte griechisch-jüdische Theosophie wußte, so denke ich mir, viel von einem Engel μετὰ τὸν θρόνον θεοῦ, der dem Höchsten zunächst oder hinter seinem Throne stehe und sein Stellvertreter sey, zu erzählen; die palästinischen a) Mystiker grif-

- a) Wer sind hier die palästinischen Mystiker? Auf den vorhergehenden Seiten werden die verschiedensten Documente genannt, in denen sich der Name und die Lehre vom Metatron finde, der Sohar, die Targumim, wenigstens der Targum Jeruschalemi, der Talmud u. s. w. Sind deren Verfasser nach Schröder's Meinung lauter Mystiker? Schwerlich, denn wo bliebe die orthodoxe Lehre? Also muß er wohl voraussetzen, daß die auf fremdem Boden erzeugte Lehre vom Metatron auch von den Orthodoxen recipirt, also auch das orthodoxe Dogma in diesem Punkte durch eine ausländische Denkweise bestimmt wurde; s. oben. — Doch muß ich aufrichtig gestehen, keine genaue Rechenschaft darüber geben zu können, welche Documente der Verf. der jüdisch-mystischen Richtung eigentlich zutheilt. Denn leider hat er weder irgendwo die Merkmale des von ihm dafür gehaltenen Mysticismus angegeben, noch ihm bestimmte Werke der jüdischen Litteratur in der Weise zugewiesen, daß eine Gesamtheit mystischer Schriftsteller von einer andern Gesamtheit, deren Vorwurf die orthodoxe Lehre war, streng gesondert werden könnte. Nur beiläufig werden zu dem Sohar und den Clementinen hier und da noch andere mystische Producte hinzugefügt. Doch äußert der Verf. in diesen beiläufigen Bemerkungen entgegengesetzte Ansichten über den dogmatischen Charakter der einzelnen jüdischen Quellen. So sagt er z. B. I. 59. unten: „die

fen dann das Wort auf und machten ihren Metatron heraus." Dann werden die Elementinen II. 15. ein Werk der Ebioniten, „einer jüdischen Partei, die erweislich nichts Hellenisches aufgenommen hat," genannt, und auf eine wörtlich gedeutete Aussage der so betrachteten Recognitionen wird I. 211. ein so entscheidendes Gewicht gelegt; womit ganz im Widerspruche jenen Elementinen I. 295 ff. „platonische, auf das Judenthum geimpfte Grillen" zugeschrieben werden; vgl. I. 199 ff. Wir fügen hinzu, daß auch an ersterer Stelle (II. 15) in der Lehre von der rechten (guten) und der linken (bösen) Seite Gottes eine Abhängigkeit der Elementinen von griechischer, wahrscheinlich pythagoräischer Philosophie anzunehmen ist. — Sodann muß Sfrörer selber gegen die Tendenz und den Inhalt unsers zweiten Abschnitts in der spätern eigentlichen Exposition des jüdischen Dogma eine wahrhafte Fortbildung desselben zugeben. Dieß geschieht z. B. in der so äußerst wichtigen Lehre vom Messias. Vergleichen wir nämlich II. 258 ff., so ist das ganz richtige Resultat der hier angestellten Untersuchung dieses, daß die Juden zur Zeit Jesu keinen leidenden, sondern nur einen triumphirenden Messias kannten, daß aber später der Glaube an einen lei-

bisher genannten jüdischen Quellen bekennen meist die pharisäische Meinung — nur die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme." Wenn unter den bis dahin genannten Quellen nur die Targumim eine Ausnahme machen sollen, so enthalten die andern schon genannten Werke, der Talmud, die Midraschim u. s. w., die pharisäische Meinung ganz rein und unverdorben. Dagegen scheint nun nicht bloß das sogleich Folgende zu streiten, sondern I. 291. unten heißt es ausdrücklich: „Im Talmud und den Midraschim finden sich beide Lehren (die alexandrinische und palästinsische Theosophie) neben einander, weil diese Bücher die Meinung Vieler aussprechen." Ferner wenn es an der ersten Stelle heißt: „die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme," so lesen wir hier I. 292. oben: „die Targumim enthalten nur die mystische Lehre."

benden und seinen Feinden erliegenden Messias entstand, der jedoch in der Person des Ephraemiten von dem Sohne David's, dem Messias in Herrlichkeit, aufs strengste unterschieden wurde. — Wie kann nun bei diesem Thatbestande folgende Behauptung als gültig anerkannt werden, die wir I, 193. lesen: „das spätere Judenthum, von der Zeit Christi bis in das achtzehnte Jahrhundert, hat daher nicht einmal seine Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes, weil die Glaubenslehre blieb, wie sie einmal war; nur Secten kennt es, aber auch hier nur solche, die über Christus hinauf und also (?) a) in eine Zeit zurückweisen, wo der Zaun um das Gesetz seine vollendete Gestalt noch nicht erhalten hatte.“ Die unabweißliche Consequenz dieser Behauptung würde die seyn, daß eine vollkommen authentische Erkenntniß der jüdischen Lehrmeinungen zur Zeit Jesu aus jedem beliebigen jüdischen Schriftwerke von Christi Zeit an bis zu dem 18. Jahrhunderte hinauf geschöpft werden könne, wobei die einzelnen Zeiten, in denen diese Werke verfaßt seyen, zu unterscheiden und eine Vergleichung zwischen ihrem Inhalte, falls sie nur derselben religiösen Richtung, d. i. nach unserm Verf. I, 214. der pharisäischen oder der mystischen, angehörten, anzustellen durchaus unnöthig und überflüssig sey. Diese Consequenz wird aber in Bezug auf das Buch Sohar an einer andern, bereits angeführten Stelle, I, 64., ausdrücklich retractirt, wenn es hier heißt: „Es versteht sich von selbst, daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit

a) Der Schluß des Sages setzt ganz richtig ein Wechselverhältniß zwischen der Lebendigkeit der jüdischen Lehrentwicklung und dem Hervortreten der talmudischen Sagen voraus. Aber waren diese und somit der Zaun um das Gesetz schon zur Zeit Christi vollendet, so daß schon damals durch sie die lebendige Lehrentwicklung, ich will nicht sagen, ganz unterdrückt, sondern im Allgemeinen nur bedeutend gehemmt werden mußte?

großer Vorsicht benutze. Wenn ich nachweisen kann, daß eine Lehre, die der Sohar entschieden bekennt, von älteren Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen, diese Lehre des Sohar ist eben die alte mystische Ansicht der Juden." Das ist ungefähr das Entgegengesetzte von dem, was in der kurz vorher von uns angezogenen Stelle ausgesprochen ist, und das Entgegengesetzte von dem, was am Ende unseres zweiten Kapitels I, 212. unten ff. gesagt wird, wonach es nicht als ein Recht, auf das die Leser Anspruch machen dürfen, sondern als ein opus supererogationis, als ein Eingehen auf ihren dormaligen unwissenschaftlichen Standpunkt anzusehen ist, wenn im Verlaufe der Darstellung das Alter einer jüdischen Lehre durch ihren Nachweis in älteren jüdischen Schriftwerken documentirt werden soll; s. oben S. 1098. — Aus dem Bewußtseyn einer gewissen Fortentwicklung des jüdischen Lehrbegriffes, das den Verf. stets begleitet und nicht selten, wie gezeigt ist, auch offen sich ausspricht, ist vielleicht auch das merkwürdige quid pro quo zu erklären, das wir I, 210. als Resultat der weitläufigen Deduction unseres Kapitels aufgestellt sehen. „Schließen wir," heißt es hier. „Es ist ein unumstößlicher historischer Grundsatz: jedes Dogma, das in einem rabbinischen Werke, gehöre dasselbe nun dem ersten oder dem 17. Jahrh. unserer Zeitrechnung an, als Glaube der Juden hingestellt wird und das zugleich im neuen Testamente oder den ältesten christlichen Vätern oder den Pseudepigraphen (muß wenigstens heißen: den von christlicher Hand verfaßten Pseudepigraphen) vorkommt, war ursprünglich ein jüdisches." Man erwartet nach allem Vorhergehenden eine Regel darüber, wie der zu Christi Zeit vorhandene jüdische Lehrstoff aus den späteren rabbinischen Werken gewonnen werden könne, und erhält einen

Kanon, der es allein mit Ermittlung und Ausschreibung der jüdischen Elemente aus der urchristlichen Lehre, also mit der Kritik dieser Lehre zu thun hat. So erfahren wir hier auf der einen Seite etwas, was wir hier nicht wissen wollen und was die Tendenz vorauszusetzen scheint, als solle in gegenwärtigem Bande allein eine Kritik der evangelischen Lehre mittelst der spätern jüdischen Lehrmeinungen gegeben werden, wogegen nicht bloß die Vorrede S. XXI ganz ausdrücklich, sondern auch der sonstige Inhalt des Werks wenigstens zum großen Theile streitet. Auf der andern Seite wird uns das, dessen nähere Erörterung durchaus nothwendig war, vorenthalten, nämlich eine nähere Bestimmung darüber, nach welchem Grundsatz denn die zur Zeit Jesu geltende jüdische Lehrweise als solche aus den gleichzeitigen und spätern jüdischen Schriftendentalen ermittelt werden könne. Um letztem Mangel zu begegnen, könnte der consequente Leser freilich jenen Grundsatz leicht aus der vorausgehenden Erörterung Gfrörer's erschließen; er würde nämlich, wie bereits bemerkt, so lauten: durch Benutzung jeder jüdischen Schrift von dem 1. bis zum 17. Jahrhunderte läßt sich die jüdische Denkweise im Zeitalter Jesu ganz sicher und vollgültig construiren. Doch scheute sich Gfr. diese Consequenz geradezu auszusprechen. Etwas dagegen mußte doch als Resultat der vorausgehenden Untersuchung ausgesprochen werden, denn sonst wäre diese ja ganz überflüssig gewesen. Daher stellt er hier gelegentlich jenen kritischen Kanon über das Verhältniß der christlichen zur jüdischen Lehre auf; denn worauf schon früher S. 17 ff. aufmerksam gemacht ist, das ganze Buch leidet wirklich an dem Gebrechen, nicht bloß eine Darstellung des jüdischen Dogma zu Jesu Zeit, sondern zugleich eine Kritik der evangelischen Lehre und hier und da auch der evangelischen Geschichte mittelst dieses Dogma, das doch selbst erst gewonnen werden muß, geben zu wollen. Uebrigens leuchtet die Mißlichkeit jenes kritischen

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 72

Kanons ein. Denn wenn die Christen anfangs nur als eine jüdische Secte betrachtet wurden und mit den Juden friedlich zusammen lebten; wenn noch mehrere Jahrhunderte hindurch ein großer Theil der aus den Juden gläubig gewordenen Christen sich an das Judenthum enger angeschlossen und z. B. die Gültigkeit des Gesetzes aufs eifrigste lehrte; wenn, auch nach Sfrörer, constatirt ist, daß das jüdische Dogma von allem Einflusse einer fremden-heidnischen Philosophie und Denkweise nicht frei geblieben ist; wenn auch Kampf und Polemik nicht selten früher oder später gewisse stillschweigende Concessionen herbeizuführen pflegen, so ist es unhistorisch, eine völlige Unabhängigkeit des jüdischen Dogma von christlicher Lehre und Sitte von vorn herein behaupten zu wollen (man vgl. auch hier die desfallsigen Concessionen bei Sfrörer I. 256 ff., durch die er freilich mit sich selber in Widerspruch tritt). Jedenfalls ist aber bei einer solchen Kritik nicht genug darauf zu achten, ob auch der Geist, der Ort und Zusammenhang einer Lehre oder eines Ausspruchs in beiden Religionsystemen derselbe sey; denn äußerlich gleich klingende Formeln und Worte müssen in ihnen natürlich genug wiederkehren, da auch das Christenthum das A. T. nicht bloß als seine Grundlage vorausgesetzt, sondern auch fortwährend als Religionscodex betrachtet und gebraucht hat. Diese Achtsamkeit und eine durchgängig besonnene Prüfung des eigentlichen Sinns der neutestamentl. Sätze läßt sich aber, wie sich unten noch näher ergeben wird, von Sfrörer leider nicht rühmen.

Somit haben wir gesehen, daß die Tendenz des 2. Kapitels, der Nachweis einer bis dahin gehenden Gleichförmigkeit des jüdischen Lehrbegriffs, daß man den Stand desselben zu Jesu Zeit nach Gutdünken aus jedem jüdischen Schriftwerke vom 1. bis zum 18. Jahrhunderte ermitteln könne, als verfehlt zu betrachten sey. Vielmehr müssen wir sagen, daß, weil eine gewisse Fortbildung des Dogma

auch unter den Juden nicht gelengnet werden kann, die, je näher der Geburt Jesu, desto ergiebiger und lebendiger war, daß deshalb kein späteres Buch ein vollkommen sicheres Zeugniß über den Zustand einer früheren Dogmenbildung ablegen kann, zumal in einzelnen Lehren, weil gerade in der fraglichen Lehre sich der Unterschied verstecken könnte, und das um so weniger, je mehr die Untersuchung sich den Tagen Jesu nähert. Wir müssen es daher dem Zufalle Dank wissen, wenn der Verf. I. 212, sein eigentliches Recht aufgebend und einem „Wahne“ der jetzigen Gelehrten huldigend, die von uns für eine solche Untersuchung aufgestellte Forderung zu erfüllen verspricht, indem er die Existenz einer in spätern jüdischen Büchern ausgesprochenen Lehre bis zu den Tagen Jesu hinauf verfolgen und zuletzt aus dem neuen Testamente selber nachweisen will.

Wäre das gegebene Versprechen nun wirklich vollständig erfüllt, so würden wir, eine richtige Benutzung und Auslegung der besprochenen Stellen vorausgesetzt, trotz der bestrittenen Grundansicht über die Gestaltung des jüdischen Dogma in den ersten 17 Jahrhunderten n. Ch. im vorliegenden Werke dennoch eine im Ganzen objective Darstellung des Judenthums zu Jesu Zeit anerkennen können. Allein wie dann die Entstehung einer solchen Grundansicht fast unbegreiflich bliebe, so ist jenes Versprechen auch keineswegs als erfüllt zu betrachten. Wir bemerken Folgendes.

Erstens ist die mystisch-jüdische Theologie in den einzelnen Kapiteln von der orthodoxen durchaus nicht durchweg abgesondert behandelt, vielmehr werden, wie die für jene entgegengesetzten Zweige der jüdischen Theologie zu benutzenden Quellen nicht klar und einstimmig geschieden sind (s. oben S. 1105. Note), so auch beiderlei Quellen ohne Unterschied für die Geschichte derselben, aber auf eine bestimmte Weise modificirten Lehre verwandt, so daß gar nicht erhellt, was, um nur die Repräsentanten beider Richtungen

anzugeben, der Sohar und was wiederum der Talmud lehre, und wie sich beide Lehrtypen von einander unterscheiden.

Zweitens: die Geschichte der einzelnen Lehren wird nicht durchweg bis zu den Tagen Jesu hinaufgeführt (was auch aus Mangel an Quellen, zumal an Quellen für theilweise sehr späte Lehren nicht geschehen konnte), vielmehr zeigt sich ein solches Bestreben in der Darstellung mehr untergeordnet, während doch das ganze Werk den Titel „Jahrhundert des Heils“ führt. Wir erhalten in diesem genug Notizen, bei denen wir unwillkürlich fragen, warum und wozu? aber nur das nicht, was es seyn soll, eine reine Darstellung der religiösen Denkweise der Juden im Jahrhunderte Jesu.

Weil sich aber doch wieder das Bedürfnis regt, das hohe Alter der besprochenen Lehren irgend nachzuweisen, so wird dieß drittens nicht selten durch eine übereilte Auslegung und Kritik bewerkstelligt. So erklärt der Verf. I. 247. das קטן Jer. 25, 26; 51, 41, was mit קטן identisch seyn muß, durch die Annahme eines Athbasch ^{a)}, um nämlich schon dem Propheten Jeremias den Gebrauch desselben beilegen zu können. Doch wollen wir ihm aus dieser Erklärung wegen der Schwierigkeit des zu erklärenden Wortes keinen gar großen Vorwurf machen. Aber höchst auffallen muß es z. B., wenn nach II. 16. die rechte und die linke Seite in dem Ausspruche Jesu Matth. 25, 33. die mystische Bedeutung der rechten (guten) und linken (bösen) Seite Gottes haben soll, während in ihm doch offenbar auf die jüdische Sitte angespielt wird, nach der die im Gerichte Freigesprochenen sich auf die rechte Seite des Sanhe-

a) Die gelehrten Juden hatten, um aus den Buchstaben eines Wortes einen ihnen passend scheinenden Sinn herauszubringen, eine dreifache Buchstabenbeutung: Gematria, Notarikon und Athbasch. Der Athbasch bestand darin, daß man die Ordnung der Buchstaben umkehrte und statt א ein ז , statt ב ein ח setzte u. s. w.

drins zu stellen hatten; vgl. II. 13. Denn beim Matthäus ist ja dem Zusammenhange nach von der Abhaltung eines Gerichts (B. 31) und sodann nicht von der rechten und linken Seite Gottes, sondern des Menschensohns die Rede. Ferner wird II. 19. in Apok. 1, 4. 5. die scharistische Lehre von den 10 Sefhiroth gefunden. Die Formeln $\delta \omega\nu$, $\delta \eta\nu$ und $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ werden von den 3 höchsten Sefhiroth gedeutet, zu denen dann noch 7 niedere (die $\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha} \pi\nu\epsilon\nu\acute{\mu}\alpha\tau\alpha$) kommen. Allein daß wir bei jenen Formeln nicht an drei verschiedene Wesen zu denken haben, erhellt schon allein ganz deutlich aus dem gleich folgenden Singularis $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, den wir hinter $\theta\rho\acute{o}\nu\upsilon$ lesen; und wie unter dem $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ der göttliche Thron zu verstehen ist, so ist $\delta \omega\nu$ und $\delta \eta\nu$ und $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ die bekannte Umschreibung des einen, von den spätern Juden so heilig gehaltenen Namens Jehovah (יהוה $\delta \omega\nu$, יהוה $\delta \eta\nu$, יהוה $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ = $\delta \epsilon\theta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), weswegen es auch wie ein Begriff betrachtet und als indeclinabile ($\alpha\pi\acute{o}\delta \delta \omega\nu$ u. s. w.) behandelt werden konnte. Die $\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha} \pi\nu\epsilon\nu\acute{\mu}\alpha\tau\alpha$, die sich vor dem göttlichen Throne befinden, sind aber 7 Erzengel, die Engel des Dienstes, vielleicht die $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\iota$ Kol. 1, 16. Daß sie Engel^{a)} sind, folgt aus dem $\alpha\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ Kap. 5, 6. und aus Kap. 8, 2, wo 7 Engel erwähnt werden mit dem auszeichnenden Zusatze: $\omicron\iota \epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \theta\rho\acute{o}\upsilon \epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\varsigma$; vgl. unser $\omicron\iota \epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu \epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \theta\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Ferner wird aus 4 Esra und der Apokalypse bewiesen, daß die jüdische Lehre vom Guph, einem Behältnisse, in welchem alle menschlichen Seelen vor ihrer Menschwerdung eingeschlossen gedacht wurden, schon zur Zeit Jesu existirt habe, II. 51 ff. Allein 4 Esr. 2, 44.

a) Schöttgen z. B. St. denkt bei den 7 Geistern an eine Person, den heiligen Geist, und findet somit hier die Lehre von der Trinität ausgesprochen, allein mit Unrecht. Uebrigens ist diese Erklärung für seinen Standpunkt bezeichnend; vgl. das, was von uns über diesen S. 1077 ff. gesagt ist.

45. bei Lawrence^{a)} sind unter dem Ausdrucke *animae iustorum in promptuariis suis*, die nach der Zeit der Ankunft des Messias fragen, die Seelen der gestorbenen Frommen, die ihres Lohnes harren, zu verstehen; denn wie könnten sie sonst *iusti* genannt werden, wie von der *messa nostra* reden, ja wie könnten gerade sie sonst nur eine solche Frage thun? In der andern von Sfrörer citirten Stelle 4. Esr. 4, 23 ff.: *anniculi infantes loquentur et confabulabuntur et praegnautes parient infantes trium mensium et mensis et vivent* (Prodigia um die Zeit des Endgerichtes). *Et suscitabuntur et apparebunt seminata loca non seminata et plena promptuaria invenientur vacua et tuba sonabit, quam, cum omnes audierint, expavescent*; in dieser Stelle sind die *promptuaria* ebenfalls die Wohnungen der abgesehenen Seelen, die am Tage der Auferstehung, wann die Tuba tönt, 1 Kor. 15, 52; Matth. 24, 31, von ihnen verlassen werden sollen. Denn auch 6, 76. redet Pseudoesra von Wohnungen, die die Abgeschiedenen bald nach ihrem Tode einnehmen sollen; vgl. 2, 50, wo diese *promptuaria* zugleich mit dem *infernum* erwähnt werden, ferner 3, 49. und besonders 4, 33. Die *promptuaria* werden *plena* genannt, weil die von Gott bestimmte Zahl der in sie Aufzunehmenden um jene Zeit voll seyn wird, 2, 45.— Uebrigens ist die von Sfrörer nicht verstandene Lesart des Lateiners: *et apparebunt seminata loca non seminata* gewiß ursprünglich. Ihr Sinn ist: die nicht besäeten, unfruchtbaren, weil des Lichts entbehrenden Derter werden dann als besäete erscheinen, die verborgenen Abgründe der Erde, das Meer u. s. w. werden dann sichtbar werden, um ihre Todten zurückzugeben; vgl. 4 Esr. 4, 33 ff.; Apok. 20, 13; Enoch 60, 6 ff. Die Lesart bei Lawrence: *Et tellus, quae non apparet, apparebit illa seminata* ist dagegen eine erklärende

a) Wo das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt ist, wird das 4. Buch Esrâ in dieser Abhandlung stets nach der Ausgabe des Engländers Lawrence citirt werden.

Umschreibung. — Daß aber auch Apok. 6, 9. in den Worten: *αἶθρον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων* ein ähnlicher Seelenbehälter entdeckt wird, läßt sich kaum begreifen. Freilich wird sogleich hinzugefügt, daß dieser Behälter abgesehiedene Seelen enthalte — denn dieß ist nur gar zu deutlich in dem *ἐσφαγμένων* ausgesprochen — aber wozu wurde diese Stelle doch bei dieser Erklärung in der Lehre von dem wesentlich verschiedenen Guph nur erwähnt? Nun aber hat Johannes nicht einmal an einen Seelenbehälter im gfrörer'schen Sinne gedacht. Denn es ist nur symbolische Fiction, wenn die Seelen der christlichen Märtyrer sich hier *ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου* befinden, zur Verstanmbildlichung des Gedankens, daß ihr Tod als ein Opfer anzusehen sey, das zu Gott um Bestrafung ihrer Mörder flehe. Das Richtige hat schon Eightfoot z. d. St. „Cum de animabus martyrum pro deo sanguinem suum effundentium ibi sit sermo, allusio fit ad sanguinem victimarum fustum ad altaris basin; man vgl. 5, 8, wo die Gebete der Heiligen, d. i. wenigstens vorzugsweise der Märtyrer (6, 10) als Opfer betrachtet werden, und 8, 3 ff. Auf diese Deutung hätte den Verfasser schon der Umstand führen sollen, daß der vermeintliche Seelenbehälter sich unterhalb des *θυσιαστηρίου* befindet, und daß die Seelen weiße Kleider, Symbole des Triumphs und der Seligkeit, erhalten, 6, 11. Uaumgänglich nothwendig wird diese symbolische Deutung dadurch, daß dieselben Märtyrer sonst, mit weißen Kleidern angethan, als ihren eigentlichen Ort den Ort vor dem Throne Gottes und vor dem Lamme, dem *ἀρνίον*, einnehmen, z. B. 7, 9—17. — Ueberhaupt wird gerade die Apokalypse wegen ihrer bilderreichen Sprache und ihrer tiefstunigen, aber deßhalb schwierigen Darstellungsweise am meisten gemißbraucht, um das hohe Alter gewisser abstruser rabbinischer Meinungen darzutun. Dahin gehört z. B. auch der Beweis, der I. 362. durch Stellen wie Apok. 1, 20;

3, 1. geführt wird, daß von dem Apokalyptiker die Engel für Sterne oder Planeten gehalten wären. Aber wenn an der ersten Stelle die Worte: *οἱ ἐπὶ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἐπὶ ἀκκλησιῶν εἰσὶν* erklärt werden sollen: die 7 Sterne sind (nicht: bedeuten) Engel der 7 Gemeinen, so müßten die gleich folgenden Worte: *αἱ λυχναὶ αἱ ἐπὶ ἐπὶ ἀκκλησιῶν εἰσὶν* und darüber belehren, daß die 7 Gemeinen auch wirklich 7 Leuchter wären, zu geschweigen, daß die *ἄγγελοι* der Gemeinen gar keine Engel, sondern, wie uns gleich im Folgenden deutlich genug gesagt wird, 2, 1. 8. 12. u. s. w., Vorsteher der Gemeinen seyn sollen. Bei einer solchen Auslegung könnte man sich versucht fühlen, Christus nach 22, 16. wirklich für den Morgenstern und, was freilich wenig zusammenpassen würde, nach 1, 16. für die Sonne zu halten. Es ist dagegen gewiß, daß nach dem johanneisch-apokalyptischen Stile durch jene glänzenden Himmelslichter nur der Glanz und die Würde der dadurch abgebildeten Personen bezeichnet werden soll; vgl. 10, 1; 12, 1. — Auch die Lehre vom Fegfeuer soll nach II. 81. vom Apostel Paulus in der bekannten Stelle 1 Kor. 3, 15. in den Worten *ὄψως δὲ ὡς διὰ πυρός*, wenn auch nicht ausdrücklich gelehrt, so doch als Volksglaube vorangesetzt seyn. Statt des Beweises folgt eine starke Episode auf die Rationalisten, die die geschichtliche Auffassung negirten und Alles in abgeschmackte allgemeine Begriffe auflösen wollten, wogegen wir ihnen hier wenigstens gerne Dank wissen, daß sie nicht ebenfalls in die angegebene Auslegung dieser Stelle eingehen wollen. Und mit Recht thun sie das nicht. Der Sinn und Zusammenhang dieser Stelle ist aber folgender. Die christliche Gemeinde zu Korinth wird mit einem Gebäude (*οἰκοδομῆ* B. 9.) oder Tempel (*ναός* B. 16.) verglichen. Das allein mögliche Fundament (*θεμελίος*) dieses Gebäudes, das auch von Paulus gelegt ist, ist das Evangelium Jesu Christi, B. 11. Auf diesem Fundamente können nun unvergängliche und kost-

bare (Gold, Silber, Edelsteine) oder vergängliche und schlechte Baumaterialien a) (Holz, Heu, Stoppeln) aufgeführt werden, V. 12. Die Beschaffenheit und den Werth des Aufbaues, d. i. der auf jener evangelischen Basis aufgeführten Lehren, wird der Tag, die Zeit (*ἡ ἡμέρα* absolut gesetzt, nie und am wenigsten hier gleich der *ἡμέρα τοῦ κριτοῦ* oder dem jüngsten Tage) ans Licht bringen. Denn wie die guten Baumaterialien (Gold, Silber, Edelsteine) im Feuer erhalten, die schlechten dagegen (Holz, Heu, Stoppeln) am Feuer vernichtet werden, so wird auch an der im Feuer der Zeit geprüften Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit einer Lehre ihr Werth oder Unwerth dargesthan werden, V. 14.; vgl. Apg. 5, 38. 39. b). Somit beschäftigt sich der Text von V. 12—14. mit dem Werke, dem Aufbaue der evangelischen Baukünstler und der Beschaffenheit dieses Werkes, und es ist deutlich, daß das Feuer V. 13. nur bildlich zu nehmen und der Zeit deswegen als Eigenschaft beigelegt ist, weil die einzelnen Lehren als Baumaterialien (brennbare oder nicht brennbare), verwandt zu dem Ausbaue der christlichen Kirche, dargestellt wurden. Von V. 14—17. wird dagegen das Schicksal des Baukünstlers angegeben, zur Einschärfung der V. 10. ausgesprochenen Warnung: *ἕκαστος βλάπτω, καὶ ἑ ἐποιχοδομεῖ*. Sein Schicksal wird sich nach seinem Werke richten: hat er gut gebaut, so wird er Lohn, hat er schlecht gebaut, so wird er Strafe empfangen.

a) Die genannten Baumaterialien sind natürlich imaginäre Ordfen, wie hier auch von keinem wirklichen Gebäude die Rede ist, gewählt mit Bezug auf ihre Kostbarkeit und den Widerstand, den sie dem über sie kommenden Feuer leisten können. Denn so wenig Jemand mit Gold, Silber, Edelsteinen Häuser baut, so wenig geschieht dieß auch mit Heu und Stoppeln.

b) So erklärt sich auch das durch die codd. empfohlene *αὐτὸ* hinter *τὸ πῦρ* V. 14.: das Feuer der Zeit wird von selbst, ohne daß ein Anderer etwas dazu thut, die Beschaffenheit des Werkes erproben.

Näher fragt es sich, wie *αὐτός δὲ σωθήσεται*, *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* B. 15. zu verstehen sey. Das Feuer in *διὰ πυρός* ist nun jedenfalls ebenso zu verstehen wie B. 13. und wie in dem *κατακαήσεται*, das sich sogar in demselben Verse noch findet, also von dem Prüfungsfener der Zeit, wie es sich unter göttlicher Leitung auf Erden be- thätigt und verwirklicht. Hiermit ist aber auch selbst jede Auspielung auf die Lehre an ein Fegefener gänzlich zurück- gewiesen, da diese es nur mit dem nachirdischen Zu- stande des Menschen zu thun hat. — Eine von der Auf- fassung Gfrörer's und zugleich der der katholischen Kirche wesentlich verschiedene Auffassung ist die gewöhnliche, wel- che den Irrlehrer zwar auch als Subject des *σωθήσεται* denkt, seine Rettung sich aber noch während seines ir di- schen Lebens vollziehen läßt, wie dieß nach der obigen Bemerkung über *διὰ πυρός* auch durchaus nothwendig seyn würde. Dann soll der Gedanke ausgedrückt seyn, daß ein solcher Irrlehrer zwar gestraft werden, aber doch nicht ewig verloren gehen, sondern durch Reue und Buße geret- tet werden werde. — Aber ich fürchte, daß in dem *διὰ πυρός* dann ein anderes Feuer verstanden werde, wie das, welches die falsche Lehre vernichtet. Auch würde dieses Feuer auf den Irrlehrer nur dann wohlthätig wirken kön- nen, wenn es sich noch während seines Lebens in Zerstö- rung seiner Lehre thätig erwiese, und wenn er für dessen Wirksamkeit genug Empfänglichkeit besäße, wogegen seine Rettung in dem *σωθήσεται* ganz unbedingt ausgesprochen wäre. Sodann ist die Zeit des *μωδὸν λαμβάνειν* B. 14. und des *ζημιῶσθαι* B. 15. nach paulin. Begriffen wenig- stens vorzugsweise am Ende der Tage im Endgerichte zu denken; wie kann aber von einem *ζημιῶσθαι* noch die Re- de seyn, wenn schon das *ὥςθαι* eingetreten ist? Auch ist B. 17., wo der ganze Gedanke abgeschlossen wird, bloß von einem *φθίλγειν* die Rede, ohne daß des *ὥςθαι* mit einer Sylbe Erwähnung geschieht, wie selbst nach psycho-

logischen Gesetzen eine solche Erwähnung nicht gerade natürlich scheint, welche das Gefahrbringende eines Fehlers hervorheben will, aber zugleich darauf hinweist, daß der dadurch entstehende Schaden wieder geheilt werden könne. Endlich will bei dieser Auslegung das *αὐτός* keinen rechten Sinn geben; *αὐτός*, selber, wer ist denn der Andere, der nicht gerettet würde? Man sollte eher erwarten, daß das *ζημιωθήσεται* dem *σωθήσεται* entgegengesetzt würde, etwa auf die Weise: *ζημιωθήσεται μὲν, σωθήσεται δὲ κτλ.* — Wir glauben daher folgende andere Erklärung eingehen zu müssen. In dem *αὐτός* verstehen wir den *θεμέλιος*, das Evangelium Jesu Christi, B. 11., auf dem bei gesunder Entwicklung der Kirche alle übrige Lehre aufgebaut werden muß. Dieser *θεμέλιος* wird seinem Aufbaue (*τῷ ἰσχυρῷ, ὃ ἐκ ποροδομῆς*) gegenübergestellt. Festerer kann je nach der Beschaffenheit, die ihm gegeben ist, bleibend oder vergänglich seyn, der *θεμέλιος* ist seiner Natur nach ewig und unvergänglich, selbst wenn sein Aufbau durch Feuer vernichtet wird, er selber wird erhalten. Hebr. 13, 8. Ja, dasselbe Feuer, wodurch jener zerstört wird, gereicht ihm zum Heile und zum Segen, indem er mittelst desselben (*διὰ πυρός* B. 15.) a) von jener schlechten That nur befreit wird. — Dieser Erklärung wird man nicht entgegenhalten wollen, daß der *θεμέλιος* weder B. 15. noch B. 14. genannt werde. Denn daß er in diesem Zusammenhange und auch in unseren Versen dem Geiste des Paulus stets gegenwärtig geblieben sey, erhellt ganz deutlich aus dem *ἐκποδομῆς* B. 14., da das *Compositum* mit *ἐκ* lei-

a) Kinder gut scheint die Auslegung des *διὰ πυρός* „gerettet werden durch das Feuer weg, aus dem Feuer,“ vgl. 1 Petr. 3, 20. *δι' ὕδατος*, zumal wenn mit uns an den *θεμέλιος* gedacht wird; denn dieser wird wegen seines Gewichts besser als ruhend vorgestellt und brauchte wegen seiner Unverwundlichkeit auch nicht weggetragen zu werden. Wer trägt auch bei Feuersbränden das Fundament des Hauses weg!

nen Sinn gäbe, wenn dabei nicht an den θεμέλιος zu denken wäre; vgl. B. 12. 11. 10. Die Unzerstörbarkeit unsers θεμέλιος war im Vorhergehenden noch nicht ausdrücklich ausgesprochen, wenn auch vorausgesetzt, da doch schon die auf ihm aufgeführten Arbeiten zum Theil mit Gold, Silber, Edelsteinen verglichen, d. i. nach dem Zusammenhange als unzerstörbar dargestellt waren; vgl. das μυστήριον B. 14. Jene Beschaffenheit des θεμέλιος wird aber gerade B. 15. mit Nachdruck hervorgehoben, theils um die unwürdliche Natur des Evangeliums im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit und Richtigkeit der Irrlehre geltend zu machen, theils um das ζημιούσθαι des Irrlehrers zu motiviren, der durch sein schlechtes Beiwerk das herrliche Fundament so sehr entstelle und verderbe, daß es von demselben erst wieder durch Feuer müsse befreit und gereinigt werden. Letzteres, die Strafwürdigkeit des Lehrers, die schon in dem οὗτος δὲ ὡς διὰ πυρός angeedeutet ist, wird dann in den beiden folgenden Versen, aber so, daß auf sein Verhältniß zum ganzen ναός gesehen wird, ausführlicher behandelt. — Ferner soll nach Sfrörer I, 235. von den Evangelisten Matthäus und Lukas die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der strengsten Form ausgesprochen seyn. „Auch unserm Erlöser,“ heißt es hier, „werden Matth. 5, 18. Worte in den Mund gelegt, die auf das Bestimmteste die ewige Dauer der mos. Gesetzgebung aussprechen: ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, πάντα ἐν ἡμέραις κεφαλαὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται; ebenso Luk. 16, 17.“ Die Art, in der das Gesetz seine Gültigkeit behalten soll, wird im Folgenden durch Beispiele aus der rabbin. Litteratur anschaulich gemacht, von denen ich nur eins anzuführen brauche. Der Buchstabe Job, so lehrte der Rabbi Hoshai, habe sich bei Gott beklagt, daß er aus dem Namen der Sarai (Gen. 17, 15.) genommen sey. Darauf habe Gott geantwortet, wie er bis dahin am Ende dieses Frauennamens gestanden habe,

so solle er ferner den Namen eines Mannes anfangen. Deswegen heiße es Num. 13, 16: Moses nannte den Namen Hoseas Jehosua. — Die Vorstellung vom Gesetze, die hier den beiden Evangelisten zugeschrieben wird, ist freilich abgeschmactt genug, doch das würde bei Ofrörer noch nichts gegen die Richtigkeit seiner Behauptung beweisen. Widerlegen wir ihn daher mit andern Gründen. Den scheinbaren Vortheil, den er uns anbietet, daß nämlich nur ein Evangelist, nicht Jesus selber den Ausspruch gethan habe, können wir vom Standpunkte der Kritik gar nicht annehmen. Denn noch ein anderer Evangelist hat diesen Ausspruch und zwar Lukas, welcher als Schüler des Apostels Paulus, der auch nach Ofrörer eine andere Ansicht vom Gesetze hatte, diese Worte am wenigsten erfunden haben könnte. Luk. 16, 17. Wir müßten also Jesu selber die angegebene Ansicht vom Gesetze zuschreiben a). — Doch daß an keine Ewigkeit der mosaischen Gesetzgebung zu denken sey, sondern höchstens an eine bestimmte, wenn auch noch so lange zeitliche Dauer derselben, erhellt bei dem ersten Anblicke. Denn vom Gesetze soll ja nichts vergehen, bis der Himmel und die Erde vergehen; dem jetzigen Himmel und der jetzigen Erde wird aber nach neuest. Begriffen keine ewige Dauer beigelegt, sondern zur Zeit des Endgerichts soll ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen; Matth. 24, 35; Apok. 21, 1; 2 Petr. 3, 13. Aber wären selbst mit dieser Beschränkung die fraglichen Worte noch mit Ofrörer zu erklären, so hätte nicht bloß die erste Kirche gegen den Ausspruch Jesu gehandelt, indem sie sich von den Satzungen des mosaischen Gesetzes entband, son-

a) Wir sehen hier eine der Hauptursachen der Mythik des Verfassers. Er bringt durch seine rabbinische Interpretation irgend eine wunderliche Vorstellung in die heiligen Urkunden hinein, und weil er sich dann sträubt, diese Jesu beizumessen, so muß sie von dem Evangelisten oder seinem Gewährsmanne erdichtet seyn.

dern auch wir wären noch zur Haltung desselben in allen seinen Einzelheiten verpflichtet, weil der neue Himmel und die neue Erde noch immer nicht da sind. Aber die ganze Erklärung ist verfehlt. Jesus sagt nämlich nach B. 17. zu seinen Hörern, sie möchten nicht glauben, daß er gekommen sey, das Gesetz oder die Propheten zu lösen; nicht das Lösen sey seine Aufgabe, sondern das Erfüllen (das πληροῦν). Wenn man diese Worte recht verstehen will, so muß man darauf achten, daß nicht τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, sondern τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας gesetzt ist. Die Schrift des A. B. wird somit nach ihren beiden Theilen gesondert betrachtet, nach dem Gesetze (Pentateuche), sofern dieses vorzugsweise sittliche Vorschriften ertheilt und sodann nach den in ihr enthaltenen prophetischen Büchern, sofern diese vorzugsweise die Verheißungen Gottes enthalten. Von beiden Theilen in diesem ihren Unterschiede wird dann das μὴ καταλῶσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι prädicirt, woraus erhellt, daß beide Prädicate je nach ihrer verschiedenen Beziehung zu dem einen oder zu dem andern Theile, angemessen dem Charakter dieser Theile, eine verschiedene Bedeutung erhalten müssen. Ueber das μὴ καταλ., ἀλλὰ πληρ. τοὺς προφήτας kann kein Streit seyn; Jesus erfüllt die Propheten, sofern ihre messianischen Weissagungen in ihm und durch ihn wirklich werden; in ihm ist das Ja und das Amen aller göttlichen ἐπαγγελ. erschienen, wie Paulus 2 Kor. 1, 20. schreibt. In wiefern ist aber der Messias Jesus nicht gekommen, τὸν νόμον καταλῶσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι? Sofern die Ordnung des von ihm zu stiftenden Himmelreichs ebenfalls wesentlich auf Sittlichkeit gegründet ist, sofern diese Ordnung nicht ein revolutionäres Abbrechen vom mos. Standpunkte ist (ein καταλῆναι), sondern ein Anschließen an denselben, ein Aufbauen auf dem Grunde desselben, eine Vervollständigung und Verwirklichung desselben in seinem Wesen und in seiner Wahrheit (πληροῦν), Kol. 2, 17. Wie

der erschienene Christus und die Segnungen seines Reiches sich verhalten zu den Aussprüchen der Propheten des A. B., so verhält sich die sittliche Ordnung dieses Reiches zu dem mos. Gesetze; in beiderlei Beziehung wird durch Christum eine höhere Stufe (eine *πληρωσις*) der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit bezeichnet. — Im Folgenden (B. 18.) werden diese Gedanken besonders in Beziehung auf den Werth des Gesetzes näher entwickelt; denn in der ganzen Bergrede beschäftigt sich Jesus vorzugsweise mit der Erörterung der sittlichen Ordnung seines Reiches im Verhältnisse zu dem mos. Gesetze überhaupt und zu der Auslegung und Anwendung, die es damals unter den Juden fand. In *ἀπὸ τοῦ νόμου* ist natürlich wie B. 17. das geschriebene Gesetz des Pentateuchs zu verstehen, wozu auch allein das *ἰῶτα ἐν ἡμίκα κεφαλα* paßt. Das *ἕως ἀνὰ πηλὸν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* und das *ἕως ἀνὰ πάντα γέννηται* dagegen stehen unstreitig parallel und erklären sich gegenseitig; der Untergang von Himmel und Erde (Jes. 65, 17; 66, 22.) ist ein Theil und zwar der zuletzt sich erfüllende Theil des *πάντα*, d. i. der Gesamtausprüche der Propheten, die sich durch Christum erfüllen sollen, B. 17. Sollte nun, wie Schröder will, in unserm Verse der Gedanke ausgesprochen seyn, daß nicht bloß die geringfügigsten Gebote, sondern selbst jeder Buchstabe ^{a)} und jeder Titel des mos. Gesetzes in seiner ursprünglichen Abfassung und Abzweckung auch für die Bürger des Himmelreichs, wenn auch nicht ewig, denn das ist, wie bereits bemerkt, jedenfalls falsch, doch bis zum Beginne einer neuen Welt-

a) Die buchstäbliche Deutung des *ἰῶτα ἐν ἡμίκα κεφαλα* gehört zu der uns schon bekannten Eigenheit des Verf., die neutestamentlichen Bilder im Sinne und Interesse des Rabbinismus möglichst mißzuverstehen, was hier um so mehr auffällt, als das gleichfolgende und in einer ähnlichen Wendung vorkommende *ἕως ἀνὰ πάντα γέννηται* B. 19. über den eigentlichen Sinn dieser Worte keinen Zweifel läßt.

ordnung Werth und Gültigkeit behalten würden, so würde sich Jesus (nach Sfr. wahrscheinlich der Evangelist, was aber für unsern Fall auf dasselbe herauskommt) bloß gerabezu widersprechen. Denn in dem vorausgehenden 17. Verse, der durch den unsern begründet (*γὰρ*) werden soll, sagt er ausdrücklich, daß er gekommen sey, *τὸν νόμον πληρῶσαι*, daß er das Gesetz also nicht in seiner ursprünglichen Fassung lassen, sondern eben ändern und vervollkommen wolle. Ferner V. 20. sagt er, daß er höhere Forderungen an die Sittlichkeit der Menschen stelle, als die Schriftgelehrten und Pharisäer. Dann besonders von V. 21 — 48. gibt er uns eine durch mehrere Beispiele vermittelte, anschauliche Vorstellung von der Art und Weise, wie er die *πληρωσις τοῦ νόμου* sich denke, indem er den durch *ἐρρέθη* ^{a)} eingeführten alttestamentlichen Schriftstellen V. 21. 27. 31. 33. 38. 43. stets sein *ἐγὼ δὲ λέγω* V. 22. 28. 32. 34. 39. 44., dem *τοῖς ἀρχαῖοις*, den Theilnehmern des alten Bundes, sein *ὑμῖν*, die Theilnehmer des neuen Bundes, strenge gegenüberstellt. Woraus erhellt (man vgl. z. B. die Erörterung über die Zulässigkeit einer Scheidung zwischen zwei Ehegatten, V. 31. u. 32., und dazu die *σκληροκαρδία* der Juden als die Ursache des dessfalligen mos. Gesetzes ebenfalls bei Matthäus 19, 8.), daß der Ausspruch Jesu V. 18. auf keine Weise von der fortwährenden Gültigkeit des mos. Gesetzes in seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gestalt gedeutet werden dürfe. Vielmehr ist sein Sinn dieser: „selbst das geringfügigste Gebot wird aus dem Gesetzbuche nicht verschwinden, sondern seinem Wesen nach in der neuen Lebensordnung des Himmelreichs erhalten werden;“ letzteres ist die nothwendige Antithese, die dem Sinne nach aus V. 17. zu suppliren

a) Das regelmäßig wiederkehrende *ἠκούσατε* enthält eine Anspielung auf die jüdische Sitte, das Gesetz in den Synagogen vorzulesen; vgl. das *ἀκούσατε τοῦ νόμου* Röm. 2, 18.

ist. Dieses so entstandene neue, aus dem christlichen Geiste geborene Sittengesetz, in dem also auch das auf die beschriebene Weise aufgenommene mos. Gesetz fort dauert, wird bestehen, *ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*, so lange die gegenwärtige Naturordnung besteht und der menschlichen Entwicklung noch immer die Sünde anflebt, freilich nur als Norm, nicht als Princip des christlichen Lebens; denn das Princip desselben ist der Glaube, Röm. 3, 31. Mit der neuen Weltordnung aber, der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, hört jedes Gesetz auf; denn die vollkommen entwickelte Tugend bedarf keiner Führung und Erinnerung, sondern thut aus sich selbst das Gute. — Dieselbe Ansicht Jesu über den Werth des mos. Gesetzes spricht sich ferner in seinem Verhalten gegen jüdisches Ceremonienwesen, gegen Sabbath, Fasten und dergleichen Dinge, in Reden wie Matth. 9, 16. 17., in der Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 8, 3 ff., die nach meiner Ansicht zwar nicht von Johannes niedergeschrieben, aber doch wirklich geschehen ist, u. s. w. aus. Endlich spricht auch die Stelle bei Lukas 16, 17. nichts weniger als für die grüner'sche Behauptung. Denn kurz vorher (B. 16.) heißt es ja mit trockenen Worten: „Das Gesetz und die Propheten, d. i. die alttest. Oekonomie reicht bis auf Johannes (*ἕως Ἰωάννου*), schließt sich mit Johannes dem Täufer ab; von da an wird das Evangelium des Himmelreichs verkündigt.“ Hier werden mos. Gesetz und Evangelium deutlich einander gegenüber gestellt und ersterem in seinem Gegensatz zum Evangelium nur eine vorübergehende Dauer beigelegt. Dann fährt Jesus fort: „Und Jeder dringt mit Gewalt in dasselbe (in das Himmelreich) ein.“ Zum Verständnisse dieser Worte diene Folgendes. Nach den Weissagungen einiger Propheten, die von der Aufrichtung eines neuen Bundes gesprochen hatten (Jerem. 31, 31. 32; 5 Mos. 18, 15. 18. vgl. mit 5 Mos. 34, 10), herrschte unter den Juden damals die Meinung,

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 73

daß der Messias die Gesetze Moses ändern und neue Gesetze geben werde; Apg. 6, 14; Joh. 8, 5, vgl. Sfr. II. 341 ff. Deswegen sagt Jesus auch Matth. 5, 17: Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz zu lösen u. s. w.; was den Glauben an das Gegentheil unter seinen Hörern vor- aussetzt. Da man nun eine solche Aenderung des Gesetzes vom Messias erwartete, so war es auch natürlich, daß es Manche unter den Juden gab, die in Erwartung der baldigen Ankunft des Messias, die besonders durch Johannes den Täufer rege gemacht war, auf die Beobachtung des mos. Gesetzes wenig hielten und Alles ändern und abschaffen wollten, um in die größtentheils ziemlich sinnlich gedachte βασιλεία τῶν οὐρανῶν bald möglichst einzugehen, zumal einer solchen sinnlichen Richtung nur eine geringe Scheu vor der Heiligkeit sittlicher Ordnungen und Institute eigen zu seyn pflegt. Auf diese politischen wie religiösen jüdischen Neuerer zielt das βιάσεται in unserm Texte, und auch Matth. 11, 12. spricht von βιάσασθαι, die das Himmelreich wie einen Raub an sich rissen (ἀρπαξόντων αὐτήν), und diese gewaltsame Herbeiführung des Himmelreichs wird dort ausdrücklich von den Tagen Johannis des Täufers datirt. Jenen gewaltthätigen Schwindelgeistern gegenüber mußte nun die große Bedeutung des mos. Gesetzes und sein inniger Zusammenhang mit der neuen, im messianischen Reiche geltenden Lebensordnung, der so weit gehe, daß letztere sich nur auf dem Grunde desselben und es seinem wahren Wesen nach in sich aufnehmend sicher und naturgemäß erbauen könne, besonders nachdrücklich geltend gemacht werden. Dieß geschieht denn auch B. 17; vgl. Matth. 5, 18. Daß hier übrigens keine ewige Gültigkeit des mos. Gesetzes, wie Sfrörer will, behauptet werde, erhellt, wie gesagt, ganz nothwendig aus den kurz vorhergehenden Worten: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως ἰωάννου, B. 11., so daß es fast überflüssig scheint, noch darauf aufmerksam zu machen, daß das Sittengesetz des N. B. durch den

B. 18. beispielsweise mitgetheilten Ausspruch Jesu über die Ehescheidung, der von dem Pauliner Lukas vielleicht mit Beziehung auf Röm. 7, 1 ff. hier nur allein erwähnt wird, nicht als identisch mit dem mos. Gesetze, am wenigsten als identisch bis auf Buchstaben und Häkchen, sondern ebenfalls wie Matth. 5, 31. als eine *πληρωσις* des mos. Gesetzes dargestellt werde.

Ein vierter Mangel ist die Art und Weise, wie die Quellen gebraucht und zur Darstellung eines Lehrartikels benutzt werden. Es werden nämlich nicht bloß Quellen der verschiedenartigsten Richtung und der verschiedensten Zeit durch einander gemischt, sondern aus der Quelle, die gerade gebraucht wird, wird eine einzelne Aeußerung aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und dann in ihrer Allgemeinheit als ein Zeugniß für die Richtung einer ganzen Partei oder einer ganzen Zeit hingestellt. Auch hier wollen wir unsere Behauptung durch ein Beispiel anschaulich machen, durch das wir zugleich den Organismus der Darstellung in den einzelnen Kapiteln deutlicher wie bisher charakterisiren können. II. 134 ff. ist von den subjectiven Heilmitteln die Rede und, wie wir aus dem Zwecke des Buches vermuthen müssen, natürlich von solchen Heilmitteln, die in der Zeit Jesu von den Juden allgemein als solche anerkannt und gebraucht wurden. Als solche Heilmittel werden uns dann Gottes: a) und Nächstenliebe, das Gebet b), Buße und Beichte, der Glaube (auch im

a) Unter diese Rubrik wird z. B. auch das Studium des Gesetzes subsumirt (II, 140); ich weiß nicht, aus welchem Grunde. Denn eben so gut hätte auch noch manches Andere dahin gezogen werden müssen, z. B. die Lehre vom Gebete.

b) In der Lehre vom Gebete wird auch die Beschaffenheit und der Ursprung des Vaterunsers angegeben. Es ist nun ganz in der Ordnung, obgleich gegen das Zeugniß der Evangelisten, daß auch dieses Gebet aus der jüdischen Ueberlieferung stammen soll. Nur weiß ich die einzelnen Aussagen Schröder's über dasselbe nicht recht zusammenzureimen. II, 149. lesen wir: „Nicht nur sein Charak.

Sinne Pauli), die Sabbathfeier, gute Werke, bestehend in Thaten und Leiden, Opferdienst, Beschneidung, Passah, Ver-söhnungstag genannt. — Ich weiß nicht, wie man aus dieser, alle Heilmittel ohne Unterschied zu einem bunten Mosaik neben einander stellenden Angabe sich eine anschauliche Vor-stellung bilden soll von ihrem gegenseitigen Werth und ih-rem Verhältnisse zu einander, das sie durch die Theorie oder Praxis der Juden einer bestimmten Zeit wirklich ein-nahmen, zumal nach der Darstellung dieses Kapitels sämtlichen Juden die angegebene Lehre eigen gewesen zu seyn scheint, weil hier gar nicht, wie wohl sonst zuweilen, zwischen einer mystischen und pharisäischen Ansicht unter-schieden wird, wogegen freilich das schon streitet, daß die Essener an einem andern Orte (I. 185) als Feinde alles Ce-remonienwesens, als Gegner der blutigen Opfer u. s. w. geschildert werden. — Dann, wie kommen solche Dinge,

ter ist jüdisch, sondern auch die einzelnen Sätze, die in jüdi-schen Gebeten wiederkehren. Es mag seyn, daß es schon ein vor Jesu Zeit verbreitetes Gebet war, vielleicht ward es aber damals erst (von wem? von einem Juden, von Christus, von den Evan-gelisten u. s. w.?) aus frühern Gebeten zusammenge-zogen.“ Dann heißt es am Schlusse der kritischen Untersuchung, S. 150: „Anklänge aus dem Vaterunser kehren überall wieder, aber die edle Einfachheit fehlt, wodurch sich das christliche Gebet aus-zeichnet.“ Zuerst ist das Vaterunser nach Charakter und selbst nach seinen einzelnen Sätzen jüdisch, dann wird es ein chris-tliches Gebet genannt. Das scheint nicht zu stimmen. Wol-len wir aber, um diesen Gegensatz zu mildern, das Prädicat „christlich“ nicht von seinem Inhalte deuten, so würden wir freilich nur ein von einem Christen oder Christus selber verfer-tigtes oder auch, weil sein Urheber ungewiß seyn soll, ein in der christlichen Kirche recipirtes (jüdisches) Gebet erhalten, bei dem es aber stets auffallend bliebe, daß sein unbekannter Ver-fasser zwar nicht die Fähigkeit hatte, ein eigenes Gebet zu schaffen, dagegen aber die benutzten Originale, aus denen er sein Vaterunser componirte, an edler Einfachheit bei Weitem übertraf. Mir scheint, zumal bei einem Gebete, das Erstere weit glaublicher und leichter als das Andere.

wie Beschneidung, Passah, Versöhnungstag in unser Kapitel, das nach seiner Ueberschrift von den Mitteln und Wegen handeln soll, durch welche der Mensch die Gnade Gottes erwirkt? Sie enthalten ja unstreitig das, was Gott zur Begnadigung des Menschen thut. Dann wird der Glaube auf die verschiedenste Weise gedacht, als Vertrauen auf Gott, als Fürwahrhalten gewisser übersinnlicher Lehren, als Rechtgläubigkeit, ja selbst als paulinischer Glaube. Nachdem ein Citat aus der Mechilta zu 2 Mos. 14, 30. angeführt ist, heißt es nämlich II, 161: „Diese höchst merkwürdige Stelle stimmt mit der Lehre des Römerbriefes aufs Wort überein und beweist (diese einzige Stelle aus einem späteren Buche, die dazu von fraglicher Auslegung ist!), daß Paulus dort aus Sätzen folgert, die von den Juden seiner Zeit zugestanden wurden.“ Allein wenn dem Paulus seine Ansicht vom Glauben ohne Weiteres zugestanden wurde, wie hätte er in seinen Briefen so viel und so eifrig gegen jüdische Werkheiligkeit streiten können, was doch nicht bloß urkundlich documentirt, sondern auch später von Schröder selber gegeben wird, II, 195. Wir setzen die betreffenden Worte vollständig hierher, weil sie zugleich die Art und Weise, wie der Verf. das Alter der rabbinischen Meinungen zu beweisen pflegt, ins Licht setzen. „Endlich wird, hoffe ich, Niemand (?) zweifeln, daß die oben entwickelten Meinungen im Ganzen (im Ganzen, das ist leider unbestimmt genug gesprochen) bis an die Tage Jesu hinaufreichen. Außer den Zeugnissen gleichzeitiger oder noch älterer Schriften bürden dafür der Apostel Paulus in den Briefen und die Evangelien; diese, indem sie vielfach auf die jüdische Meinung anspielen und auch Manches (wie z. B. in der Bergpredigt und auch sonst) in unsern Glauben aufnehmen, jener, indem er sie, namentlich was den Versöhnungstod anbelangt, ebenfalls beibehält, sonst aber (zumal im Rö-

merbriefe) heftig dagegen eifert." Kurz ist die Beweisführung, aber ob bündig, wollen wir dem Leser zu beurtheilen überlassen.

Wie der Verf. die einzelnen Zeugen nach ihren Classen sonst wohl nicht genug sondert, so findet sich bei ihm fünftens auch das andere Extrem einer selbst innerhalb derselben Quelle vorgenommenen, durchaus unzulässigen Sonderrung, die sich bis dahin steigert, daß aus sämmtlichen Urkunden alle diejenigen Beweismittel, die in die einmal gefasste Ansicht nicht passen, ohne Weiteres eliminirt und ausgestoßen werden. Auf diesem Verfahren beruht seine Theorie über die jüdische Lehre vom Messias, nach der in diesem Lehrartikel ein vierfacher Lehrtypus, der gemein prophetische und der danielische, der gemein mosaische und der mystisch-mosaische, streng unterschieden werden soll. Ueber diese Theorie läßt sich weiter nichts sagen, als daß sie in dieser Fassung nach eigenem Geständnisse des Autors, II, 218. u. 438, durch keine seiner Quellen unterstützt ist, die im Gegentheile mehr oder weniger alle diese Lehrtypen in sich vereinigen, daß sie also nur eine Theorie ist, die mit der Wirklichkeit nichts zu thun hat. Einzelnes Gute und Brauchbare wollen wir dagegen gerade in diesem mit vielem Fleiße ausgearbeiteten Abschnitte nicht verkennen, z. B. in dem, was über die Messias Hoffnung nach dem gemein-mosaischen Vorbilde gesagt ist, dagegen auch hier des nicht genug Begründeten nicht wenig sich findet, zu dem vorzugsweise die größtentheils vom mythischen Standpunkte aus unternommenen wunderbaren Erklärungen neuteamentlicher Wunder, die, wie schon früher bemerkt, aus diesem Theile dem eigentlichen Zwecke des Werkes angemessen besser ganz weggelassen und seiner Fortsetzung zugewiesen wären, gerechnet werden müssen.

Sehen wir aber sechstens speciell auf die bewiesene Lichtigkeit in Auffassung und Erklärung neuteamentlicher

Stellen, so ist sie zum Theile von der Art, daß sie nur begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß sie mittelst einer im Rabbinenthume gefärbten Brille unternommen ist. Wir wollen einen Passus über den Römerbrief mittheilen. I, 125. heißt es: „Der Apostel Paulus sucht im Römerbriefe zu beweisen, daß die Gesetzgebung Moses jetzt, nachdem der Messias erschienen sey, keine Gültigkeit mehr habe (dies ist nicht die eigentliche Tendenz des Römerbriefes in seinem dogmatischen Theile, sondern der Beweis, daß die *δικαιοσύνη θεού* aus dem Glauben, nicht aus den Werken des Gesetzes komme; Begriffe, die bekanntlich etwas Anderes und weit mehr sagen). Seine Ansicht beruht eigentlich (?) auf dem alexandrinisch-jüdischen Grundsatz: *τὸ νόμον ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* (man höre die seltsame Erklärung dieser bekannten Worte); nur der tiefere allegorische Sinn des Gesetzes, der in dem Christus-Logos geoffenbart ist, enthält ewige Wahrheit, nicht der wörtliche. Gelegentlich beruft sich Paulus auf diese Lehre, aber als Hauptbeweis konnte er sie nicht gebrauchen, weil sie den palästinensischen Juden, auf welche er wirken wollte, fremd war. Er versucht es also, aus dem Gesetze Moses selber (aus diesem allein?) die beschränkte Dauer desselben nachzuweisen. Aber es gelingt ihm nicht (?) oder wenigstens nur auf gewaltsame (?) Weise. Denn wie sollte man aus einer Quelle, die für göttlich, folglich (?) für ewig gilt und die sich selbst auf's Bestimmteste als eine nie aufhörende Ordnung bezeichnet, heraus beweisen können, daß sie nicht ewig, also (?) auch nicht göttlich (?) ist (wo hat Paulus dem Gesetze den göttlichen Ursprung abgesprochen? vgl. Röm. 7, 12. 14.)“ Hier häufen sich Ungenauigkeiten auf Ungenauigkeiten, Mißverständnisse auf Mißverständnisse. Andere Beispiele haben wir schon oben gesehen, die noch leicht vermehrt werden könnten. Dennoch werden selbst die schwierigsten Stellen mit der

größten Zuversicht erklärt. So lesen wir I, 228. folgende Erklärung zu Gal. 3, 19. 20.: *τί οὐν ὁ νόμος; Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, διαταγῆς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μωσίου. Ὁ δὲ μωσίου ἐνός οὐκ ἔστιν ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν.*

„Der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern vieler; hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Gott ist aber ein einziger. Moses war also, da er das Gesetz empfing, nicht der Mittler Gottes, sondern bloß der Engel, welche wegen ihrer Vielheit einen Mittler brauchen; folglich ist das Gesetz nur ein englisches Werk, nicht ein göttliches (dasselbe kommt nur durch eine dreifache (zweifache?) Vermittelung auf Gott zurück, was seiner Reinheit schadet), folglich steht es tief unter dem Evangelium, welches von Gott und seinem Sohne selber herrührt. Und das ist's ja eben, was Paulus nach der Voraussetzung aller guten Erklärer beweisen wollte.“ Hier sind viele Unrichtigkeiten in einander gemischt. Grundprämisse der ganzen Erklärung, mit der sie steht oder fällt, ist die Voraussetzung, daß „Paulus das Gesetz gegenüber vom Evangelium herabsetzen“ wolle. Allein Paulus spricht in diesem Zusammenhange (vergl. B. 15—18, dann B. 21.) ja gar nicht vom Verhältnisse des Gesetzes zum Evangelium, sondern von dem Gesetze in seiner Beziehung zu der Abraham gegebenen Verheißung; diese *ἐπαγγελία*, die *ἐύλογία τοῦ Ἀβραάμ* ist aber doch gewiß weit unterschieden von dem Evangelium, das durch Jesum Christum gebracht wurde; denn wozu wäre Christus sonst noch erschienen, nachdem jene *ἐπαγγελία* schon gegeben war! Und so kann natürlich auch von einer Herabsetzung des Gesetzes gegen die *ἐπαγγελία* — denn beide, Gesetz und Verheißung, sind an sich etwas Unvollständiges, das gleichmäßig in Christo seine *πλήρωσις* finden soll, Matth. 5, 17; Kol. 2, 17; vergl. 2 Kor. 1, 10. — gar nicht die Rede seyn, sondern es soll nur gezeigt werden, daß Gesetz und Verheißung nicht mit einander str ei-

ten, bestimmter, daß das Gesetz die frühern, an Abraham gegebenen Verheißungen Gottes nicht ungültig machen könne. Somit ist die ganze Schlussfolge Gfrörer's hier nicht anwendbar. Weil das Gesetz nur ein Engel-Werk ist, steht es tief unter dem Evangelium, welches von Gott und seinem Sohne selbst herrührt; denn von einer Vergleichung zwischen Gesetz und Evangelium oder von einer Herabsetzung des ersteren gegen letzteres handelt es sich hier, wie gesagt, gar nicht. Aber setzen wir einstweilen, daß wirklich von einer solchen Vergleichung die Rede sey, so ist der Schlusssatz in der Begründung, die er bei Gfrörer gefunden hat, schwerlich nentestamentlich, geschweige paulinisch. An sich wurde die Vermittelung des Gesetzes durch Engel von den damaligen Juden für keinen Tadel, vielmehr für das größte Lob des Gesetzes geachtet. Deswegen wirft Stephanus (Apg. 7, 53.) den Juden vor, daß sie, obwohl sie das Gesetz als durch Engel vermittelte *διαταγαι* (vergl. B. 38.) empfangen hätten, es dennoch nicht beobachteten. Was sollte hier der Zusatz *ἀγγέλων*, wenn durch ihn die Würde des Gesetzes nicht erhöht würde! Denn es soll hier ja offenbar die Bedeutung des Gesetzes hervorgehoben werden, damit die Größe der Uebertretung desto mehr ins Licht trete. Deswegen führt auch Josephus (Antiq. XV, 5, 3.) nur die besten und heiligsten Gebote (die wegen ihrer unbedingten Geltung im Unterschiede von den bloßen *νόμοις δόγματα* genannt werden) auf die Vermittelung der Engel zurück: *τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ ἐμάθομεν*. Wir sehen also, wie wenig Veranlassung in den *διαταγαῖς δι' ἀγγέλων* an unserer Stelle liegt, an eine Herabsetzung des Gesetzes zu denken; und daß eine solche Herabsetzung nach dem Zusammenhange nicht erwartet werden könne, haben wir auch schon oben gezeigt, weil hier nur das Verhältniß des Gesetzes zur *ἐπαγγελία* in der angegebenen Beziehung behandelt

wird. Doch noch einmal, wir sehen, es sey hier vom νόμος im Verhältnisse zum Evangelium die Rede, würde dann jener nach neutest. Begriffen niedriger stehen, als dieser, weil er durch Engel vermittelt wäre? Man hat diese Frage wegen der einzigen Stelle Hebr. 2, 2. 3. bejaht. Der Gedanke in dieser Stelle ist unstreitig dieser: Wenn (schon) das durch Engel verkündete Wort (das Gesetz) fest bezeugt war und (darum) eine jede Uebertretung den verdienten Lohn nach sich zog, wie viel weniger werden wir der Strafe entgehen, wenn wir das so große Heil (das Evangelium), das uns unter so vielen wunderbaren Erscheinungen durch den Herrn verkündigt und bezeugt ist, leichtsinig verschmerzen sollten! In diesen Worten soll, dünkt mich, die Zuverlässigkeit der Engel in keiner Weise, auch nicht im Vergleiche zum Herrn, bezweifelt werden; denn ihr Wort wird ja βέβαιος und durchweg βέβαιος genannt, so daß eine jede Abweichung von demselben (πᾶσα παραβάσις) Strafe verdiene. Auch sind die Engel ihrem Begriffe nach nur Boten^{a)} (ἄγγελοι) Gottes (1, 14.), die also die göttlichen Aufträge nur überbringen, ohne etwas ab- oder von dem Ihrigen hinzuzuthun, was sich freilich bei jeder Emanationstheorie irgend einer Art anders verhält. Die größere Strafwürdigkeit der sündigenden Christen im Vergleiche zu den Juden scheint mir da-

a) Gnostisch-emanatistisch, nicht der rein-hebräischen Engellehre angemessen ist die von Sfrörer hier geltend gemachte Vorstellung, daß das Gesetz nur durch eine dreifache Vermittelung auf Gott zurückkomme, schade seiner Reinheit. — Uebrigens wollen wir nicht leugnen, daß im Geiste der Schrift noch auf andere Weise aus der die Engel überragenden Würde des Sohnes der Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze als einer διαταγῆ ἀγγέλων abgeleitet werden könne, nur so nicht, daß darunter die Glaubwürdigkeit der Engel litte. Doch diese andere Weise ist eben von der Schrift nicht eingegangen und hier haben wir es bloß mit Exposition der Schriftvorstellungen zu thun.

gegen theils in der größern Herrlichkeit des vernachlässigten göttlichen Gesenkts, nämlich des Evangeliums, das viel herrlicher ist (*σωτηρια τηλικαύτη*), als das Gesetz, theils darin liegen zu sollen, daß dieß für die Menschen durch die Sendung des Sohns weit fester beglaubigt wurde; weßwegen wohl auch die in die Augen fallenden, außerordentlichen Zeichen und Wunder, die seinen Eintritt begleiteten, B. 4. besonders hervorgehoben werden. Was aber auch über diese Stelle im Hebräerbriefe statuiert werden möge, so viel ist gewiß, daß in den wirklichen Briefen Pauli sonst nirgends, wie oft und sorgfältig von ihm auch dieser Gegenstand und besonders im Römerbriefe verhandelt wird, aus der Natur ihrer *μεριμνα* der Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze auf eine ähnliche Weise begründet wird. Unsere Stelle im Galaterbriefe stände mithin ganz einzig da; wozu noch die Schwierigkeit kommt, daß kein Jude oder Judenthüm, wie oben gezeigt, die Erwähnung von Engeln bei der Gesetzgebung von einer Herabsetzung derselben deuten konnte, es sey denn, daß, wie etwa im Hebräerbriefe, zugleich das Evangelium im Gegensatz dazu als unmittelbar von dem Sohne Gottes herrührend erwähnt wäre, was an unserer Stelle auch nicht geschehen ist. — Wie ich nun in den obigen Punkten nicht mit Schröder übereinstimmen kann, so auch nicht in dem, was über den *μεσότης* beigebracht wird: „Vertreter einer Mehrzahl gegen eine Mehrzahl ist der natürlichste Begriff des Wortes *μεσότης*.“ Ich denke, schon zwischen zwei Personen kann ein Mittler gedacht werden oder zwischen einer Einheit und einer Mehrheit u. s. w.; wie könnten auch sonst z. B. die Engel oder Jesus als Mittler zwischen dem einen Gott und den vielen Menschen gedacht werden! — und in dem Satze *ὁ μεσότης εἷδος οὐκ ἔστι* liegt an sich weiter nichts, als daß unser *μεσότης* es mit mehr als Einem zu thun habe; ob mit Zweien oder mit Mehreren oder gar mit einer Mehr-

zahl auf beiden Seiten, das muß aus dem Zusammenhange und aus der sonst bekannten Art seiner *μεσότης* erhellen. Somit ist folgende Deutung bei Sfrörer gar nicht begründet: der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern vieler, hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Denn obwohl sie, wie wir unten sehen werden, ihrem Resultate nach richtig ist, so beruht sie doch gar nicht auf der Natur eines *μεσότης* an sich, sondern auf den besondern Verhältnissen des *μεσότης* Moses. — Paulus fährt fort: Gott ist aber ein einziger. Dadurch kann folgender Schluß nicht motivirt werden: weil der Mittler Moses sich nicht auf einen Einzigen bezieht, Gott aber ein einziger ist, so ist Moses nicht ein Mittler Gottes, sondern nur der Engel. Denn dieser Schluß würde eben so unhaltbar seyn, wie etwa der: der Mittler Jesus bezieht sich nicht auf einen Einzigen, Gott ist aber ein einziger, folglich ist Jesus kein Mittler Gottes; im Gegentheile würde bloß folgen, daß Jesus wenigstens nicht allein ein Mittler Gottes seyn könne. Man sieht somit, daß Sfrörer in seiner oben angegebenen Ratiocination so verfährt, als wenn Paulus statt seines *εὐδὸς οὐκ ἔστιν* etwa *πολλῶν καὶ πολλῶν ἔστιν* geschrieben hätte; denn wenn ein Mittler nur gedacht werden kann zwischen einer Mehrheit und einer Mehrheit, Gott aber nur einer ist, so kann es keinen Mittler Gottes geben. Aber dieser Mittlerbegriff ist falsch und weder Paulus noch irgend ein Anderer drückt sich so aus, wie dann Paulus in seinem *εὐδὸς* gethan hätte. Endlich was ist das Resultat dieser durch so viele Gewaltstreiche vermittelten Erklärung? Die Einsicht, daß das Gesetz nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittelung der Engel von Gott gegeben und sodann durch Moses Hand an jüdische Volk gekommen sey: dasselbe, was die Juden der Zeit allgemein glaubten, also für sie keines besondern Beweises mehr bedurfte, was auch Paulus (B. 19.) schon ausgesprochen

hatte und was, wenn es B. 20., ich weiß nur nicht weshalb, noch einmal ausgesprochen werden sollte, doch nicht auf jene seltsame Weise hätte ausgesprochen werden können. Freilich gibt Schröder weiter unten noch eine andere Tendenz von B. 20. an, nämlich die, Paulus wolle erklären, warum überhaupt ein Mittler zwischen den Engeln und Menschen nöthig geworden sey; allein diese Behauptung ist nicht nur nach ihrer Begründung, sondern auch nach dem Zusammenhange unserer Stelle unhaltbar und widerspricht überdies der oben ausgesprochenen Ansicht von unserm Verse, nach der dieser das Gesetz im Vergleiche zum Evangelium herabsetzen soll. Geben wir nun in möglichster Kürze unsere eigene Erklärung. Wir gehen nach dem Obigen davon aus, daß Paulus B. 15—21. das Verhältniß des Gesetzes nicht zum Evangelium, sondern zu der an Abraham gewordenen göttlichen Verheißung erörtere, bestimmter, daß er zeigen wolle, warum diese Verheißung Gottes nicht durch das viele Jahre später gegebene mosaische Gesetz aufgehoben seyn könne, so wie, daß in diesem Zusammenhange von einer Herabsetzung des Gesetzes gar nicht die Rede sey. Die unverbrüchliche Gültigkeit der Verheißung wird uns durch eine bildliche Rede (durch einen *λόγος κατ' ἀνθρώπου*, B. 15.) anschaulich gemacht, indem sie mit einer *διαθήκη* ^{a)} (einem Testamente) und ihren Rechten verglichen wird. Wie schön eines Menschen gültig gewordene Willensbestimmung Niemand aufhebt oder daneben (widersprechende) Verfügungen trifft (*ἐπιδιατάσσ-*

a) Daß die Verheißung als ein Testament (*διαθήκη*), so fasse ich, angesehen werden kann, erhellt aus Hebr. 9, 16., wo das Gesetz unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wird. Daß sie in diesem Zusammenhange so angesehen werden muß, scheint mir aus dem Inhalt, der ihr gegeben wird, der *κληρονομία*, B. 18. zu erhellen, wie denn ihre Theilnehmer nach einem hier constanten Bilde als *κληρονόμοι* betrachtet werden, 3, 20; 4, 1. 2c. Doch hat die Ansicht von der *διαθήκη* auf die Ansicht von unserer Stelle nach meiner Erklärung keinen Einfluß.

ται), so kann dieß noch weniger in Bezug auf eine von Gott gegebene διαθήκη geschehen. Somit kann die von Gott gültig gegebene und auf Christum lautende διαθήκη (der Segen Abraham's) durch das viel später gegebene Gesetz nicht ungültig gemacht werden. Dieß würde aber der Fall seyn, wenn aus dem Gesetze die Erbschaft (die Rechtfertigung und Seligkeit) käme, während diese den wesentlichen Inhalt der Verheißung ausmacht. So weit bis B. 18. ist Alles klar. Wenn aber das Gesetz nicht gegeben war, um seinen Dienern das Erbe oder das Heil mitzutheilen, wozu war es denn gegeben? Daher die Frage B. 19: τί οὖν ὁ νόμος; Hierauf hätte Paulus bloß antworten können: τῶν παραβάσεων χάριν (die Uebertretungen zu mehren, Röm. 5, 20., und so das Sündenbewußtseyn zu schärfen Röm. 3, 20., also das Bedürfniß nach Erlösung und nach dem Erlöser zu wecken) ist das Gesetz gegeben. Allein eingedenk der Frage, um derenwillen in diesem Zusammenhange die Bedeutung des Gesetzes untersucht wird, bestimmt er das Gesetz gleichfalls nach seinem Verhältnisse zu der früher von Gott an Abraham gegebenen Verheißung; daher das προστέθη, das ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται u. s. w. bis Ende von B. 20. ὁ νόμος προστέθη — das Gesetz ist keine ἀδέτησις (B. 15.) der abrah. διαθήκη, sondern nur eine προσθήκη, ein Anhang oder Zusatz zu dieser, der so wenig berechtigt ist, sich an die Stelle des eigentlichen Inhalts der Verheißung zu setzen, daß er nur so lange dauert, bis die Zeit ihrer Erfüllung in dem σπέρμα gekommen ist (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται). So ist das Gesetz auch διαταγῆς (verfügt), nicht ἐπιδιαταγῆς (B. 15.), durch Engel durch die Hand eines Mittlers. Deutlich ist, daß nicht die Engel, sondern Gott selber als Urheber des Gesetzes gedacht ist, denn sonst müßte nicht δι' ἀγγέλων, sondern ὑπ' ἀγγέλων gesetzt seyn; ebenso ist deutlich, daß dem Gesetze eine zwiefache Vermittelung, durch die En-

gel und durch den $\mu\sigma\lambda\eta\varsigma$ Moses, zugeschrieben wird. Der den Juden näher stehende Mittler, von dem sie das Gesetz unmittelbar, gleichsam aus seiner Hand, empfangen, war der $\mu\sigma\lambda\eta\varsigma$ Moses; deßwegen wird zur Bezeichnung seiner Mittlerschaft $\acute{\epsilon}\nu \chi\epsilon\iota\phi\lambda$ ^{a)} (das hebr. בְּיָד) gebraucht. Die entferntern Mittler sind die Engel, mit denen nur Moses in Communication tritt; weshalb diese Vermittelung auch ganz allgemein durch die Präposition $\delta\acute{\iota}\alpha$ bezeichnet wird. An der Beachtung nun dieser zweifachen Vermittelung des Gesetzes hängt nach meiner Ueberzeugung das richtige Verständniß des folgenden schwierigen Verses. Daß sie beachtet werden müsse und zwar bestimmt nach ihrem Unterschiede als einer nähern und entferntern Vermittelung, hat Paulus selber deutlich angezeigt, indem er sich theils damit nicht begnügt, daß er nur den einen Mittler, etwa die Engel, ausdrücklich nennt, theils aber dadurch, daß er den Unterschied der stattfindenden doppelten Mittlerschaft durch zwei verschiedene Formeln, $\delta\acute{\iota}\alpha$ und $\acute{\epsilon}\nu \chi\epsilon\iota\phi\lambda$, scharf hervorhebt; wozu noch das kommt, daß die letztere durchaus hebraïssrende Formel bei Paulus sonst nirgends zur Bezeichnung der Vermittelung gebraucht wird, mithin hier um so mehr auf ein besonderes Bedürfniß hinweist. Somit muß in der Vermittelung des Gesetzes und zwar so, daß die

a) Wegen des $\acute{\epsilon}\nu \chi\epsilon\iota\phi\lambda$ vergl. Apost. 7, 35. 25. Wegen der Vorstellung des Paulus, daß Moses im strengsten Sinne des Wortes nur ein Mittler zwischen den Engeln und den Juden, d. i. ein Ueberbringer der englischen Aufträge an die Juden, genannt werden könne, vergl. Apost. 7, 38. 53; Hebr. 2, 2., dann die schon oben aus Josephus citirte Stelle u. s. w. In der Stelle Apost. 7, 38. ist auch der Mittlerbegriff von Moses angegeben. Sie lautet übersetzt: Dieser (Moses) ist der, welcher in der Gemeine in der Wüste (ein Mittelsmann) geworden ist zwischen ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$) dem Engel, der zu ihm auf dem Berge Sinai rebete, und unsern Vätern, der lebendige Worte (von dem Engel) empfing, um sie uns zu geben u. s. w.

doppelte Weise derselben bestimmt zur Sprache kam, ein Grund gelegen seyn, warum man an der Einheit des Gesetzes mit sich und mit der Verheißung zweifeln zu können meinte. Man sprach wahrscheinlich so: Moses hat das Gesetz von Engeln (*δι' ἀγγέλων*, Plural), also einer Mehrheit erhalten, wo aber mehrere Personen, wie hier die Engel, etwas mittheilen, tritt leicht ein, wenn im Ganzen auch nur geringer, Unterschied oder Zwiespalt im Mitgetheilten ein. Daher können sich wegen der Mehrzahl der vermittelnden Engel auch die einzelnen Partieen des Gesetzes verschieden verhalten und wenigstens ein Theil a) derselben durch die Erfüllung der Verheißung in der Person Christi nicht wirklich aufgehoben seyn. (Dieser Theil würde dann nach paulin. Argumentation im Conflict mit der Verheißung gegeben seyn.) Gegen einen solchen Einwand remonstrirt Paulus, indem er alle einzelnen durch die Engel vermittelten Gesetzesoffenbarungen ihrem gemeinsamen Ursprunge nach auf den Willen des einen Gottes zurückführt, der sich also in ihnen nicht widersprechen könne. Daher heißt es B. 20.: der *μοῦσῆς* (Moses) aber bezieht sich nicht auf Einen (weil er nämlich ein *μοῦσῆς ἀγγέλων*, also einer Mehrzahl ist; insofern die Gesetzgebung angesehen, könnte sie möglicher Weise einen innern Unterschied enthalten). Gott aber (dessen *μοῦσαι*, Dolmetscher, die Engel sind b)) ist einer.

a) Daß die galatischen Irrlehrer den dortigen Christen nur einen Theil des Gesetzes aufbürden wollten, also diesem eine größere Verbindlichkeit zuschrieben, erhellt aus 5, 3., weshalb auch hier die Einheit und der innere Zusammenhang des Gesetzes (*ὅλον τὸν νόμον*) geltend gemacht wird. Dabei mochten sie sich viel auf seine englische Vermittelung berufen; vergl. 1, 8. u. 4, 14.

b) Die eingeschalteten Worte sind von uns nicht willkürlich hinzugefügt, sondern im Zusammenhange nothwendig gegeben. Denn in dem *δι' ἀγγέλων* (B. 19.) werden die Engel ausdrücklich als *μοῦσαι τοῦ θεοῦ* bezeichnet, und wie die zwie-

Somit macht es für den Inhalt seiner Offenbarung nichts, wenn auch die unmittelbaren Träger derselben, die Engel, eine Mehrzahl bilden. Alles in derselben fließt ja aus einer und derselben Quelle, welche Gott selbst ist, muß also auch dieselbe Bestimmung theilen, die an Abraham gegebene Verheißung nicht aufzuheben, sondern nur interimsistisch zu gelten bis zu der Zeit, da diese sich in Christo erfüllt hat. — Ein interessantes Gegenstück zu der paulin. Erörterung, warum trotz der Mehrzahl der vermittelnden Engel doch eine Einheit der mosaischen Gesetzgebung anzunehmen sey, findet sich in der Rede des Stephanus Apostg. 7, 38., vergl. mit 7, 53. An der erstern Stelle, wo die Uebergabe der lebendigen Worte des Gesetzes an Moses zur Mittheilung an die Juden erörtert wird, ist nur von einem Engel (τοῦ ἀγγέλου κ. τ. λ.) die Rede, an der letztern in dem διαταγὰς ἀγγέλων von einer Pluralität von Engeln. Beide Stellen zusammengenommen, setzen bei dem Redner die Vorstellung voraus, daß nur ein Engel im Namen der andern, der vielen, bei der Promulgation des Gesetzes das Wort geführt habe. Die hierher gehörenden Folgerungen ergeben sich von selbst. — Ferner erhalten wir von Gfrörer II. 398 ff. folgende neue Ansicht über die Glossolie am Pfingstfeste Apostg. 2. Die Jünger reden, wenn ich ihn recht verstehe a), so, daß die

fache Vermittelung des Gesetzes in diesem Verse in absteigender Ordnung (Engel, Moses) betrachtet wird, so in dem unsern in aufsteigender (Moses, Engel).

- a) Der Verf. spricht sich nicht deutlich darüber aus, ob die Jünger am Pfingstfeste nach der Relation des Lukas wirklich oder nur nach der Meinung ihrer Zuhörer in fremden Sprachen gesprochen haben sollen. Nach seiner Aeußerung S. 399.: „Wahrhaft in fremden Zungen reden dort die begeisterten Jünger“ sollte man zwar das Erstere meinen, aber wenn man bedenkt, daß kurz vorher Philo als ein Gewährsmann für die Vorstellung von der sinait. Gesetzgebung angeführt wird, der

aus den fremden Nationen versammelten Hörer jeder ihre eigene Mundart nicht wirklich vernehmen — die Jünger reden in sich gleichen Geisteszungen — sondern zu vernehmen meinen. So weit ist Hrn. Sfrörer's Ansicht freilich noch nicht neu, wohl aber ihre nähere Bestimmung, daß jene vermeintlich wahre Ansicht mit der der bekannten Korintherstelle zu Grunde liegenden Vorstellung von der Zungengabe in augenscheinlichem Widerspruche ^{a)} stehe und daß die Darstellung des Lukas vom Pfingstwunder mythischen Ursprungs und der damals herrschenden Vorstellung von den die sinaitische Gesetzgebung begleitenden außerordentlichen Erscheinungen nachgebildet sey. Freilich wer zuerst die Schrift willkürlich erklärt, kann dann in ihr nicht bloß berbe Widersprüche aufzeigen, sondern auch die einzelnen Erzählungen gar leicht auf einen Mythos reduciren. Ueber das neutest. Zungenreden überhaupt, über die Darstellung desselben in der Apostelg. und deren Einstimmigkeit mit der paulin. Darstellung habe ich in dieser Zeitschrift Jahrg. 1838. Hft. 3. weitläufiger gehandelt, worauf ich also hier der Kürze wegen verweisen darf.

der christliche Mythos vom Pfingstfeste und seiner Glossolalie nachgebildet seyn soll, und daß dem Philo ausdrücklich S. 398. die Ansicht zugeschrieben wird, nach der das Reden in fremden Sprachen auf Rechnung der Hörer kommt, so ist man der Identität der Vorstellung wegen gezwungen, letztere Ansicht als die authentische Ansicht Sfrörer's von der Glossolalie am Pfingstfeste voranzusetzen.

- a) Wir lesen hier folgende starke Ausfälle gegen die Ausleger dieser Stelle. II. 399. „Wer etwa glaubt, der Bericht in der Apostelgesch. lasse sich mit der Darstellung Pauli vereinigen, den will ich nicht weiter überreden, er mag sich „den Staaren stechen“ lassen, ich schreibe für Leute, welche historischen (?) Sinn haben.“ Dann S. 401.: „Meine Erklärung beruht auf einer guten Kenntniß des jüdischen Alterthums (?), während mich die neuern, bald reingrammatischen, bald gar ästhetischen Deutungen an das Sprüchwort erinnern: der Eine meißt den Bock, der Andere hält ein Stieb unter.“

Darum nur einige Worte über die Unzulässigkeit der größ-
rerisch-mythischen Ansicht der Stelle Apgeg. 2. — Zuerst
hat Strörser gar nicht nachgewiesen, daß die spätere rabbi-
nische Meinung, das mos. Gesetz sey gleichzeitig auch den
übrigen Völkern der Erde mitgetheilt, freilich ohne von
ihnen angenommen zu werden, indem sich die himmlische
Stimme auf dem Berge Sinai in 7 Stimmen und sodann
in 70 Zungen nach der Zahl der 70 Nationen der Erde al-
len hörbar getheilt habe, daß diese spätere Meinung vor-
christlich sey. Die Hauptstelle dafür soll sich bei Philo, de
decalogo, Mang. II. 188. finden. Es ist hier von den außer-
ordentlichen Ereignissen die Rede, unter denen den Juden
das Sinaiische Gesetz promulgirt wurde. Von der himmli-
schen Offenbarungsstimme heißt es nun auch auf den Grund
des Pentateuchs: *φωνή δὲ ἐκ μέσου τοῦ θύεντος ἀπ' οὐρα-
νοῦ πρὸς ἐξήκει, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἄρ-
θρου μένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις.*
Nach dem Zusammenhange und auch nach Strörser's Zuges-
ständnisse dürfen wir als gewiß setzen, daß unter den *ἀκροω-
μένοις* allein Juden zu verstehen sind. Die himmlische Flam-
me articulirt sich zu der den Juden geläufigen Mundart,
um nämlich von diesen verstanden zu werden, und so ent-
steht jene tönende *φωνή*. Wie ist nun hier eine Sprachen-
mehrheit ausgesprochen? Nach Strörser so: „Die Flam-
me wandelt sich erst um in die Mundart der Zuhörenden,
d. i. zunächst der Juden, sie enthielt also zuerst keinen
hebr. Laut und mußte (?) sich ebenso gut in griechischer,
römischer oder jeder andern Sprache vernehmen lassen kön-
nen, ja man ist gezwungen, dieß voranzusetzen; denn wozu
die behauptete Umwandlung, da alle Welt (?) wußte, daß
Jehovah in den Zeiten des alten Bundes hebräisch sprach?“
Allein jene Verwandlung erklärt sich ganz einfach und na-
türlich aus der Erkenntniß, daß der Alexandriner Philo,
der schon die himmlische *σαλπικὴ*, die den Act der Gesetzge-
bung eröffnet, eine *ἀόρατος* nennt, Jehovah für gewöhn-

lich überhaupt nicht in menschlicher Zunge redend denkt, daß er also bei seiner Ansicht von der Natur des mos. Gesetzes bei der Promulgation desselben eine Herablassung Gottes zu menschlicher Sprache annehmen mußte, um nämlich das Bedürfniß seiner menschlichen Hörer zu befriedigen und von ihnen verstanden zu werden; weshalb der von ihm bei dieser außerordentlichen Gelegenheit gebrauchte Dialekt auch als *συνήθης τοῖς ἀκούουσένοις* bezeichnet wird, worin die Antithese implicirt liegt, daß jener Dialekt für den Redenden nicht gewöhnlich war, sondern nur mit Bezug auf die Hörer gewählt wurde. Hierzu kommt, daß die von Sfrörer vor ihrer Umwandlung angenommene, höchst wunderbare Beschaffenheit der Flamme zu ihrer Amplification von Philo gar nicht ausdrücklich geltend gemacht wird und daß, wenn jene *φλόξ* ^{a)} sich früher schon in jeder andern, also doch hoffentlich auch in der hebr. Sprache vernehmen lassen konnte, zu ihrer spätern Umwandlung in die hebräische Sprache gar kein Grund vorhanden war. Steht nun aber nicht zu erweisen, daß die Juden zu Jesu Zeit und noch viel weniger die Juden Palästina's die himmlische Stimme am Sinai in allen Zungen der Erde reden ließen, wie könnte unser Pfingstwunder in der Apostelgeschichte mit Bezug auf diese Vorstellung gebildet und ausgeschmückt seyn? Doch wir setzen, jene Vorstellung habe damals schon existirt, wir setzen ferner, zu der so vorgestellten mos. Gesetzgebung sey schon unter den Juden von damals ein entsprechendes, wenn auch herrlicheres Gegenstück in der messianischen Periode erwartet worden, so würden wir ein solches mos. Nachbild doch nicht in unserm Pfingstwunder erkennen können. Denn abgesehen davon, daß wir durch Stellen desselben Verfassers, eines paulin. Christen, wie Apogesch. 10, 46. 47; 11, 15. 17

a) Das *πῦρ* und die *φλόξ* ist von Philo mit Bezug auf Stellen wie 2 Mos. 19, 18. und 20, 15. gesetzt; letztere Stelle wird ausdrücklich von ihm citirt.

berechtigt sind, eine wesentliche Identität zwischen der Glossolie am Pfingstfeste und in der paulinischen Darstellung vorauszusetzen — oder dieser müßte seine eigenen Worte zu Apgesch. 2. nicht verstanden haben — so sind mos. Vorbild und vermeintlich messianisches Nachbild durch gar zu viele innere Merkmale unterschieden, als daß hier eine durch den Mythos vermittelte Geschichtsbetrachtung angenommen werden dürfte. Denn wenn auf dem Sinai das Gesetz gegeben wurde, so wird hier der Geist ausgegossen. Der Mythos hätte sich also an einen Act der christlichen Gesetzgebung, etwa an die Bergrede bei Matthäus anschließen müssen; wenn dort die himmlische Stimme selber sich in den Sprachen der Erde vernehmen lassen soll, so reden hier die Jünger; wenn jene Stimme dort in allen fremden Sprachen spricht, so reden hier die Jünger höchstens in den 16 Sprachen der B. 9 — 11. genannten Völkerschaften, aus denen sich wirklich Mitglieder zu den jüdischen Festen zu versammeln pflegten; wenn jene wunderbare Erscheinung dort sich bei Lebzeiten Moiss ereignet haben soll, so offenbart sich die christliche Glossolie erst nach dem Tode Christi, ein Umstand, der schon allein Hrn. Gfrörer zuletzt zu dem Aferkenntnisse zwingt, unter der mythischen Einkleidung an unserer Stelle noch irgend ein geheimnißvolles Factum, das uns anderswo enthüllt werden soll, als Veranlassung vorauszusetzen u. s. w., so daß sich die behauptete Vorbildlichkeit der sinaitischen Gesetzgebung zu der Darstellung des Lukas vom Pfingstereignisse bei so großer Verschiedenheit auf die Annahme von einem Reden in nach Meinung der Hörer fremden, d. i. wirklich verschiedenen, den Jüngern bisher wenigstens zum Theile völlig unbekanntem Sprachen reduciren würde, welcher Annahme aber weder in Bezug auf die sinaitische Gesetzgebung unter den Juden ein vorchristliches Alter, noch in Bezug auf die christliche Glossolie überhaupt Wahrheit scheint beigelegt werden zu können. — Ferner die Lösung

einer andern höchst schwierigen neuteft. Stelle soll uns in der Bestimmung der Zahl des apokalyptischen Thiers Apok. 13, 18 gegeben werden: Ὡδε ἡ σοφία ἐστὶν ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς' (so liest Hr. Sfrörer die Zahl des Thiers). Am Schlusse dieser Stelle findet sich die sogenannte Gematria (das griech. γωμετρία), d. i. eine von den spätern Juden zunächst zur Erklärung ihrer Religionsurkunden angenommene Redefigur, nach der für ein Wort ein anderes mit gleichem Zahlenwerthe gesetzt werden konnte. In der Zahl 666 findet nun Hr. Sfrörer nach dem Vorgange von Züllig nicht den Namen des ersten Thiers (B. 12) oder des Antichrists, sondern den Namen des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten (16, 13; 19, 20), des am Ende der Tage wiederkehrenden Bileam (2, 14), der im Dienste des Antichrists und des Drachen den Menschen der Verehrung des wahren Gottes und seines Gesalbten entfremdet. Dabei wird vorausgesetzt, daß sein Name hebräisch gedacht sey und, weil בלעם nur die Zahl 142 gibt, in seiner Vollständigkeit aus Jos. 13, 22. entlehnt — nur einige Kleinigkeiten wie zwei Bau in קים und בור und das ה des Artikels werden weggeworfen — folgendermaßen laute: בלעם בן-בער קים. Dieser Name gebe dann wirklich die Zahl 666. Die Rechnung ist richtig ^{a)}, aber es ist nur Schade, daß durch jene böse Zahl gar nicht der Name des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten, sondern der Name des ersten Thiers oder des Antichrists angezeigt werden soll. Dieß erhellt nicht bloß aus dem ganzen Zusammenhange — wie sollte auch das nur im Dienste des nach Rang und Ordnung ersten Thiers handelnde und zu seiner Verehrung antreibende (B. 12 — 16) zweite Thier zu der Ehre gelangen, das Kennzeichen der Verehrer des ersten Thiers herzugeben und wie ein König über die Ord-

a) בלעם = 142. בן = 52. בער = 272. קים = 200. 142 + 52 + 272 + 200 = 666.

nungen des Kaufens und Verkaufens zu schalten — sondern es wird auch sonst deutlich genug zu verstehen gegeben: so z. B. 14, 11. in dem *οι προσκυνούντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*. Das *ὄνομα αὐτοῦ* kann hier nichts Anderes seyn, als der Name des Thiers, dessen Bild verehrt wird; vgl. das vorausgehende *τὴν εἰκόνα αὐτοῦ*, d. i. des ersten Thiers, das die Todeswunde empfing und lebte (13, 14. und dazu 13, 12. 3). Dasselbe Resultat folgt aus Stellen wie 19, 20. und 14, 9. Hiermit wäre aber auch die gfrörer'sche Ansicht von der apokalyptischen Zahl beseitigt. Doch wollen wir uns nicht mit dem Reichern, der bloßen Widerlegung, begnügen, sondern nach unserer Gewohnheit auch eine positive Erklärung zu geben versuchen. Nach dem Obigen können wir, einverstanden mit den neuern Erklärern, davon ausgehen, daß unter jener Zahl der Name des ersten Thiers ^{a)}, d. i. aber wieder nicht des Thiers im Allgemeinen, durch das als ein Collectivum (13, 1. 2) das in seinen 7 ersten Kaisern von Augustus an repräsentirte römisch-heidnische Kaiserthum bezeichnet wird, sondern des einen von seinen Häuptern, 13, 3., des *κατ' ἔξοχην* so genannten Thiers oder des Thiers, verborgen sey, das die Todeswunde erhielt und lebte, 13, 14. Dieses Thier wird in unserer Stelle nur als Mensch (die Zahl des Thiers ist eines Menschen Zahl und seine (des Menschen) Zahl ist u. s. w.), dagegen 17, 9. als *βασιλεὺς* bezeichnet, und unzweifelhaft ist, daß unter demselben der Kaiser Nero zu denken sey, der, obgleich durch das Schwert seines freigelassenen Slaven gefallen, nach dem damaligen Volksglauben, von dem uns gleichzeitige Schriftsteller berichten, nicht wirklich todt sey, sondern zum Schrecken

a) Die apokalypt. Symbolik der widergöttlichen Gewalten und Personen durch reißende Thiere hat bekanntlich vorzugsweise ihre Wurzel in den Weissagungen des Daniel, besonders Dan. 7.

seiner Feinde wiederkehren sollte, was den Christen, über die er schon einmal eine so blutige Verfolgung verhängt hatte, bei ihrem Glauben an die Nähe der Parusie Jesu Veranlassung ward, in seiner Wiederkunft die Ankunft des Antichrists zu vermuthen. So weit herrscht im Ganzen noch Einstimmigkeit unter den neuern Auslegern, aber nun beginnt der Zwiespalt, indem man theils verschieden las (gewöhnlich χϛς' 666 oder Ϡϛς' 616, denn dieß sind die beiden am meisten beglaubigten Lesarten), theils auf einen griechischen oder hebräischen Namen rieth. Wir gehen bei unserer Erörterung am besten von dem Unterschiede aus, der sich auf die vorausgesetzte verschiedene Mundart bezieht. Man vermuthete unter der Zahl einen Namen in hebräischen Lettern. Allein mit welchem Rechte, besonders seitdem die ursprüngliche griechische Abfassung unserer Apokalypse durch die Untersuchungen von Ewald und Lücke hinlänglich gesichert ist! Von dieser griechischen Urschrift könnte aber doch vielleicht der durch unsere Zahl bedeutete Name ausgenommen seyn, falls nämlich gerade Gematrien in hebr. Sprache verfaßt seyn müßten. Dieß scheint nun Hr. Sfrörer beweisen zu wollen, wenigstens aber zu behaupten, wenn er a. a. D. so beginnt: „Ein Gematria-Räthsel darf aber nur auf den Grund der hebr. Zahlbedeutung und Zunge gelöst werden.“ Warum gerade ein Gematria-Räthsel? Hören wir den gleich nachfolgenden Grund: „Es ist nämlich ein sprüchwörtlicher Grundsatz der Juden, die latein. Sprache für den Krieg, die syrische für den Gesang oder Weltverkehr, die hebr. für das Gebet (oder die Tiefen der Gottheit) a).“ Allein von

a) Merkwürdig ist, daß in jenem Grundsatz der damals am meisten gebrauchten griechischen Sprache keine besondere Bestimmung zugewiesen wird. Dieß kommt daher, weil sie alle die angeführten Zwecke der genannten drei Sprachen in sich vereinigte und unter andern auch in religiösen Vorträgen und Schriften, besonders von den Hellenisten, vielfach gebraucht

der Behandlung der Gematria insbesondere ist in diesem jüdischen Grundsatz gar nicht die Rede und somit ist auch mittelst desselben das nähere Verhältniß der Gematria zur hebr. Sprache gar nicht nachgewiesen, vielmehr jenen Grundsatz, der für Religionsvorträge im Allgemeinen den Gebrauch der hebr. Sprache anzurathen scheint, auf den Verfasser unserer Apokalypse angewandt, würde folgen, daß die ganze Apokalypse ursprünglich hebräisch abgefaßt seyn müsse. Within ist der angeführte Grund zu viel, also nichts beweisend. Ja, hätte der christliche Verfasser in jüdischem Sinne wirklich zwischen der hebräischen als der heiligen und der griechischen als einer unheiligeren Sprache einen Unterschied gemacht, so würde ihm gerade zur Bezeichnung des unheiligen Thiers die unheiligere Sprache besonders passend haben erscheinen müssen. Andere Gründe, die Andere, nicht Gefrörer, vorgetragen haben, sind eben so wenig sicher, wie wenn man sagt, unser Apokalyptiker habe aus Furcht vor dem strafenden Arme der römischen Machthaber den Sinn der Gematria durch den Gebrauch der hebr. Sprache absichtlich verdecken wollen. Denn dann hätte er theils überhaupt die ganze Apokalypse nicht und am wenigsten ihr 17. Kapitel schreiben dürfen, theils würde er unter jener Voraussetzung seinen Zweck gar nicht haben erreichen können, weil doch wenigstens die Juden, als der hebräischen Sprache kundig, den Sinn der Gematria würden errathen und bei ihrem glühenden Hasse gegen das Christenthum, um deswillen sie auch von unserm Verfasser 2, 9. als eine Synagoge des Satans charakterisirt werden, die gemachte Entdeckung gehörigen Orts vorzutragen nicht würden ermangelt haben. Ueberhaupt wo in der Apokalypse irgend dem Mißverständnisse ausgesetzte hebräische

wurde. Man denke z. B. an das große Ansehen der LXX. Somit würde aus jenem jüdischen Grundsatz nicht einmal für bloße Juden der nothwendige Gebrauch der hebr. Sprache in Religionsvorträgen überhaupt gefolgert werden dürfen.

Wurzelwörter vorkommen, wird der Deutlichkeit wegen stets hinzugefügt, daß sie aus dem Hebräischen entlehnt sind, z. B. 9, 11. Ἀβαδδών und 16, 16. Ἀρμαγεδδών, und aus demselben Streben erklärt es sich auch, warum die Irrlehrer der Apokalypse nicht Βαλααμίται, sondern im griechischen Idiomε Νικολαῖται genannt werden, 2, 14. 15. Somit wären alle die vielen Versuche, in unserer Zahl einen hebräischen Namen wiederzufinden, unter denen der von Ewald neben einer andern, unten zu besprechenden Deutung (Ααρτεῖνος) vorgetragene (קיסר קרי, Cäsar Roms = 616) unstreitig als der gelungenste zu betrachten ist, wie es scheint, vollkommen beseitigt. Es bleibt also nur übrig, da an eine andere Sprache, z. B. die lateinische, gar nicht zu denken ist, daß wir in unserer Zahl einen mit griechischen Lettern geschriebenen Namen und zwar, wie oben nachgewiesen ist, einen Namen des Kaisers Nero oder des apokalyptischen Antichrists verborgen denken. Schon der Kirchenvater Irenäus, um 200 n. Chr. hat uns in seiner Schrift advers. haeres. 5, 30. unter den vielen ihm bekannten Lösungsversuchen, eben so vielen Zeugnissen, daß man schon damals den rechten Sinn der apokalyptischen Zahl nicht mehr verstand, drei Versuche aufbewahrt, die alle drei darin übereinkommen, daß sie auf einen griechischen Namen rathen und dabei die Lesart χξς' mit Verwerfung der andern, dem Irenäus ebenfalls bekannten Lesart χις' a)

a) Folgendes ist das Zeugniß des Irenäus für die Lesart χξς':
 Τούτων δὲ οὕτως ἔχοντων (er hatte über den mystischen Sinn der drei Sechsen in der Zahl 666 gesprochen) καὶ ἐν πάσι τοῖς σπουδαίοις ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου καὶ μαρτυροῦντων αὐτῷ ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἐωρακότεων κ. τ. λ., sei die Lesart 666 vorzuziehen. Also, sagt man, nicht bloß die ältesten Handschriften, sondern der Verfasser der Apokalypse selber, Johannes, bürgen für die Richtigkeit der Lesart 666. — Mein Irenäus sagt gar nicht, daß alle alten Handschriften, sondern nur, wenn wir auch das πᾶσι ganz wörtlich nehmen, daß alle alten Handschriften, die

ihrer Lösung zum Grunde legen: *Εὐδαιδας*, *Ααρτεϊνος*, *Τετραύ*. Diese drei Lösungen verhalten sich nach dem Ur-

nach seiner Meinung *σπουδαίως*, sorgfältig abgeschrieben, waren, die von ihm vorgezogene Lesart billigten, während die von ihm gleich darauf erwähnten Handschriften, welche 616 lasen — er leitet letztere Lesart selber aus einem Schreibfehler ab — wenigstens in diesem Punkte auf jenes Lob verzichten mußten, wobei gar nicht daran zu denken ist, weder daß er alle damals existirenden Handschriften der Apokalypse gekannt, noch daß er sie, was wir so nennen, kritisch geprüft habe. Wichtiger scheint der zweite Grund, daß Johannes selber für die Richtigkeit der irenäischen Lesart Zeugniß ablege. Allein Irenäus sagt gar nicht, daß die, welche von ihm unter den *τὸν Ἰωάννην ἐωγαρόσι* gemeint werden, dem Johannes besonders vertraut waren oder, was hier die Hauptsache ist, daß sie von ihm über unsere Lesart und ihren Sinn belehrt wären, ja er sagt nicht einmal, wie er zu dem Zeugnisse der *ἐωγαρόσις* gelangt sey, ob auf unmittelbarem oder mittelbarem Wege u. s. w. Daß hingegen des Irenäus Lesart in unserer Stelle wirklich keine Stütze durch die unmittelbare Auctorität des Johannes erhalten könne, erhellt deutlich genug aus Folgendem. Hätte Irenäus nämlich sicher gewußt, daß Johannes selber seine Lesart empfohlen habe, so würde er diesen wichtigsten Grund gewiß vor allen andern und zwar ausdrücklich geltend gemacht haben — und sobann läßt sich nicht denken, daß Jemand von Johannes über die Zahl des Thiers belehrt wäre, ohne zugleich über die Hauptsache, den durch dieselbe bezeichneten Namen des Thiers, belehrt zu werden. Von wem also Irenäus die johanneische Angabe über die Zahl des Thiers erfuhr, von dem hätte er auch — oder sein Verhältniß zu ihm wäre sehr mittelbar, also wenig beweisend gewesen — den Namen des Thiers erfahren können. Diesen Namen deutet er aber im Folgenden so unglücklich, daß seine Deutung (*Τετραύ*), wie er sie auch nicht auf den Johannes zurückführt, so auch unmöglich johanneischen Ursprungs seyn kann. Was daher nur aus des Irenäus Worten gefolgert werden kann, ist dieses, daß es schon zu seiner Zeit zwei durch verhältnißmäßig alte Handschriften geschützte Varianten von unserer apokalyptischen Zahl 666 und 616 gab, von denen er selber und mit ihm die meisten Andern die erstere — wie es scheint, vorzugsweise im Interesse einer mystischen Deutung — vorzogen, wie denn unter den für ihre

theile des Irenäus, was ihre Tüchtigkeit anlangt, in aufsteigender Progression wie 1 : 2 : 3. Dem Irenäus sind die meisten neuern Erklärer gefolgt, nur mit dem Unterschiede, daß sie an die Stelle von *Τετάρν Ααρτεῖνος* setzen. Die Deutung *Τετάρν* läßt sich nun allerdings nicht halten. Denn *Τετάρν* (eigentlich sollte es *Τιτάρν* heißen, doch wurde statt des langen *ι* zuweilen auch wohl der Diphthong *ει* geschrieben), Titane, würde dann ein Bild eines gottlosen Menschen, hier des Antichrists, seyn müssen. Allein in unserer Zahl soll doch unstreitig der eigentliche Name des Thiers angegeben werden, und dann, wie kommt ein Titane aus der heidnischen Mythologie zu dem Ehrenplatze in unserer christlichen Apokalypse? Uebrigens scheint in der Deutung *Τετάρν* ursprünglich auch eine Paronomasie auf den Kaiser Titus beabsichtigt zu seyn; denn nach Apok. 11, 7: 2. sollte das Thier auch die heilige Stadt (Jerusalem) erobern. Wie steht es nun mit der andern Deutung *Ααρτεῖνος*? *Ααρτεῖνος* (eigentlich *Αατινός*) würde entweder einen Keltener oder aber Latinus, den Urahn des Romulus, bedeuten können. Allein beide Erklärungen des Wortes würden hier nicht passen; denn es leuchtet ein, daß jenes Wort weder in der ersten Bedeutung schon damals für das römische Volk in genere gebraucht, noch auch in der ersten oder der zweiten Bedeutung eine irgend significant Bezeichnung des Kaisers Nero seyn könne. Somit glauben wir, die bisherigen Deutungen in ihrer Unzuläng-

Echtheit angeführten Gründen das *τοῦτων οὕτως ἐξόρτων* den Reigen eröffnet; daher vom Standpunkte der Kritik gesagt werden muß, daß, wenn eine von beiden Lesarten die richtige seyn sollte, an sich eher die die drei Sechsen enthaltende Lesart 666 aus einer Correction der andern Lesart 616 erklärt werden könnte, als umgekehrt. Deshalb gibt auch Ewald schon folgendes kritische Urtheil über beide Lesarten ab: - Haecque lectio (616) Irenaeo teste, quanquam is eam respuit, vetustissima est et in codd. haud paucis reperitur: altera (666) e numeri forsitan rotundi efficiendi studio fluxit.

lichkeit nachgewiesen zu haben, und sind gezwungen, wenn wir unsere Stelle nicht als einen *locus damnatus* aufgeben wollen, eine neue Erklärung zu versuchen. Diese scheint auch vermöge der Beschaffenheit unserer Stelle möglich, da kein Zweifel darüber seyn kann, daß unter unserer Zahl der griechische Name des Antichrists der Apokalypse, Nero, verborgen seyn müsse. Die Kennnamen Nero's führen freilich auch nicht von ferne auf eine der von den *codd.* dargebotenen Zahlen, versuchen wir es daher mit dem ihn auszeichnenden Titel, der hier überdieß von vorn herein erwartet werden muß, da in diesem Zusammenhange stets von der Verehrung des Thiers, also von der großen Würde desselben gehandelt wird. Der die römischen Alleinherrscher seit Augustus auszeichnende Titel ist nun bekanntlich *Caesar Augustus*, der griechische: *Καῖσαρ Σεβαστός*. Bestimmen wir aber diesen griechischen Namen nach seinem Buchstabenwerthe, so erhalten wir die Zahl 816 a), und wir lesen daher nicht $\chi\epsilon\varsigma'$ oder $\chi\upsilon\varsigma'$, sondern $\chi\upsilon\varsigma'$. Diese Lesart ist, soweit mir die *codd.* bekannt sind, freilich eine Conjectur, aber wenn irgendwo, so möchten gerade an unserer Stelle alle Erfordernisse, welche eine Conjectur zulässig machen, vorhanden seyn. Denn der Sinn der Worte ist an sich durchaus durchsichtig und leicht, nur ist er bei der gewöhnlichen Lesart nicht herauszubringen. Ferner finden sich schon seit der ältesten Zeit a. u. D. die verschiedensten Varianten, doch in der Regel von der Beschaffenheit, daß die auch von uns erhaltenen Endbuchstaben χ und ς als richtig vorausgesetzt werden. Dann weiß jeder Kritiker, daß gerade in Angabe von Zahlen die Handschriften am ehesten variiren und irren, und wer die kritische Beschaffenheit gerade der Handschriften zur Apokalypse,

a) $\text{Καῖσαρ} = 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100 = 332$. $\text{σεβαστός} = 200 + 5 + 2 + 1 + 6 + 70 + 200 = 484$. $\text{Enblich } 332 + 484 = 816$.

welche wegen der Schwierigkeit ihres Verständnisses und der ihr nachweislich in den verschiedenen Stadien der Entwicklung der christlichen Kirche zu Theil gewordenen verschiedenen Auslegung bekanntlich erstaunlich viele Varianten darbieten, genau und unparteiisch würdigt, wird die von uns in Anspruch genommene Möglichkeit eines schon alten Fehlers der *codd.* in Angabe unserer Zahl am wenigsten a)

- a) Um einen anschaulichen Einblick in die von uns behauptete kritische Eigenthümlichkeit der Apokalypse und in specie ihrer Zahlangaben zu geben, zugleich aber, um den wahren Gehalt mancher in ihr befindlichen, oftmals und auch von Sfrörer zu sinnlich gedeuteten Bilder und Anschauungen ans Licht zu stellen, theilen wir folgende Thatsachen mit. 14, 17 — 20. lesen wir von einer Kelter Gottes, in der die Gottlosen, als wären sie Beeren (rothe) vom Weinstocke, zur Vergeltung ihrer Sünden gekeltert werden sollen. Ihr Blut verbreitet sich nach B. 26. und der gewöhnlichen Lesart *ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακισσῶν* 1600 Stadien weit. Die auffallende Variantenmasse z. B. St. sehe man nach bei Griesbach, Matthäi u. A. Dennoch ist die gewöhnliche Lesart „1600 Stadien“ richtig, nur nicht in der Begründung, die ihr nach Lightfoot's vorausgehender Bemerkung z. u. St. von den neuern Erklärern gewöhnlich zu Theil geworden ist. Der gelehrte Lightfoot nämlich führt einige Stellen an, aus denen erhellt, daß die spätern Juden die Größe Palästina's gewöhnlich zu 400 Parsen (Parasangen, bekanntlich ein pers. Längenmaß) in Quadrat angeschlagen haben. (Die Parse hatte nach Angabe der Rabbinen, wie eben dort nachgewiesen wird, 4 Meilen, die Meile $7\frac{1}{2}$ $\sigma\tau\alpha\delta\iota\alpha$ (Stadien), also enthielt ihre Parse, wie die Parasange der Griechen, gerade 30 Stadien oder etwa $\frac{2}{3}$ deutsche Meilen.) Nun macht Lightfoot folgende Observation: „400 Parsen geben 1600 Meilen. Dieselbe Zahl (1600) komme auch Apok. 14, 20. vor und darum sey hier vielleicht auch dasselbe Maß zu verstehen, unter welcher Voraussetzung dann an dieser Stelle mit einer arabischen Uebersetzung statt Stadien Meilen zu lesen sey.“ Somit meint der bekannte Gelehrte, daß in unsern 1600 Stadien oder vielmehr Meilen die Größe des jüdischen Landes nach ihrem Quadratinhalte angegeben werde. Allein wenn man etwa die Worte *ἕκω τῆς πόλεως* an unserer Stelle — die πόλις ist mit Ewald unstreitig von Jerusalem zu verstehen —

leugnen wollen, zumal gerade das Verständniß dieser Zahl, wie ebenfalls documentirt ist, der Kirche schon frühzeitig

ausnimmt, so enthält weder die Stelle selber, noch überhaupt die Apokalypse etwas, wodurch sich diese Auslegung empföhle. Denn nicht bloß alle Handschriften schügen, so viel ich weiß, nur mit Ausnahme jener arabischen Uebersetzung, unser *σταδιων*, sondern es gebraucht auch unser Apokalyptiker sonst nirgends die Meile als Längenmaß, wohl aber unser *σταδιον* 21, 16., und schwerlich möchte auch diese rabbinische Meile, wenn sie überhaupt schon als Längenmaß existirte, auch nur dem größten Theile seiner Leser verständlich gewesen seyn. — Der wahre Sinn unserer 1600 Stadien wird sich uns aufschließen bei Betrachtung der Stellen, die die Größe des neuen Jerusalems angeben sollen und die uns zugleich mit der kritischen Eigenthümlichkeit der Apokalypse in der genannten Beziehung noch genauer vertraut machen, ich meine 21, 16. u. 17. An der erstern Stelle, 21, 16., erhalten wir eine prophetisch-bildliche Beschreibung der Größe der Stadt, von der die Größe ihrer Mauer B. 17. noch abge sondert angegeben wird. Die Stadt ist in einem Bierecte gebaut (*τετραγωνος*), und damit man an ein vollkommenes Quadrat denke — denn nicht jedes Tetragon ist ein Quadrat — wird hinzugefügt: „und ihre Länge ist so groß wie die Breite.“ Schon der Prophet Ezechiel hatte viel von dem Quadrate als der Grundform für den Bau des neuen Jerusalems gesprochen, z. B. 48, 16. und 45, 2. und die LXX. haben an diesen Stellen auch schon den Ausdruck: *τετραγωνος*. Nun folgt eine genauere Angabe des Größenmaßes der Stadt: „Und er (der mit mir redende Engel, B. 15. und dazu B. 9.) maß die Stadt mit der Maßruthe (denn *καλαμος χρυσοῦς*, B. 15., wie eine solche von einem Engel unternommene Messung der Bauverhältnisse im neuen Jerusaleme ebenfalls schon Ezechiel hat, 40, 5.) zu 12000 Stadien (so die gewöhnliche Lesart); ihre Länge und Breite und Höhe sind gleich (die in der Vision erblickte Stadt bildete also einen regelmäßigen Cubus).“ — In diesem Verse finden sich in den Manuscripten Größenangaben von 12 bis zu 12000 Stadien. ja von einzelnen codd. werden die Stadien selber ausgelassen, doch findet sich nicht, so viel ich weiß, die, wie unten sich zeigen wird, richtige Lesart: 1200 Stadien. Als Resultat der Messung wird ausgesprochen: Länge und Breite und Höhe der Stadt sind gleich, also sind in jenen 1200 Stadien alle drei

ausgegangen war, mithin eine absichtliche oder unabsichtliche, wohl- oder übelgemeinte Aenderung derselben um

Dimensionen gemessen und jede dieser Dimensionen hat eine Größe von 400 Stadien. — Daß diese unsere Berechnung der Größe der Stadt richtig sey, ergibt sich sogleich schon daraus, daß aus ihr vollkommen deutlich wird, warum jene 1600 Stadien 14, 26. erwähnt werden. Ist nämlich die Stadt in Quadrat gebaut und enthält jede Seite 400 Stadien, so beträgt ihr Umfang gerade 1600 Stadien. Daß das Blut der Gottlosen aus der göttlichen Vergeltungskelter 1600 Stadien weit, also so weit, als das neue Jerusalem groß seyn wird, sich erstrecken werde, ist somit nur symbolische Darstellung des Gedankens, daß letzteres sich auf dem Untergange der Gottlosen oder des antichristlichen Reiches gründen und erbauen solle, was eben ein Grundgedanke der ganzen apokalyptischen Composition ist. — Die Lesart 12000 Stadien ist dagegen vorzugsweise aus der Meinung geflossen, die Größe des neuen Jerusalems sey der von den Rabbinen angenommenen Größe Palästina's gleich, denn die 400 Parßen, zu denen diese bestimmt wurde, geben gerade 12000 Stadien. Aehnliches haben wir schon zu der Correctur zu 14, 26: „1600 Meilen“ zu bemerken Gelegenheit gehabt. Eine andere für die Texteskritik nicht unwichtige Beziehung unserer Stelle zu der letztgenannten erhellt aber auch daraus, daß an dieser Stelle auch 1200 Stadien gelesen werden, was an unserer Stelle die selbe, von uns gebilligte, aber in den jetzigen codd. sich nicht mehr findende Lesart voraussetzt; denn nur mit Bezug auf unsere Lesart konnten die 1600 in 1200 Stadien verändert werden. — Andere Gründe, warum in der Stelle 21, 16. die Zahl 12000 gewählt wurde, sind, weil die buchstäbliche Interpretation das neue Jerusalem recht groß zu machen wünschte, damit es recht viele Bewohner fassen könne, weshalb einige Handschriften und Erklärer die eine von den 4 Seiten der Stadt schon zu 12000 Stadien berechnen, oder weil man, was freilich auch nothwendig ist, die Größe der Stadt der Höhe der Mauer correspondiren lassen wollte. Aus letzterem Grunde nämlich erklärt es sich, warum einige Handschriften das *stadion* auslassen; denn dann dachte man an 12000 Maßruthen (das Maß, mit dem gemessen wird, hier der *κάλανος*, B. 15., wird nicht selten ausgelassen, Ezch. 45, 1. 2. 5. 6. u. s. w.), die, den *κάλανος* zu 6 Ellen gerechnet, Ezch. 40, 5., gerade 144000 Ellen, wie B. 17. zu

so leichter Platz greifen konnte. Bedenken wir nun noch, daß der Sinn der von uns vorgeschlagenen Lesart als Be-

erklären ist, d. i. die Größe der Mauer geben, so daß dann Stadt und Mauer gleich groß wären. Auf denselben Sinn weist ursprünglich auch wohl die gewöhnliche Lesart ἐπι σταδίου δώδεκα χιλιάδων hin, merkwürdig wegen ihres Genitivs δώδεκα χιλιάδων; denn diesen Genitiv scheint man von τὴν πόλιν abhängig gemacht zu haben (vgl. Ewald z. d. St.), wie ich vermuthe, um die Zahl 12000 nicht von Stadien, sondern von Maßruthen deuten zu können. Wie aber die vermeintlichen 12000 Maßruthen den 144000 Ellen, so correspondiren endlich die ziemlich gut bezeugten zwölf (δώδεκα mit Weglassung von χιλιάδων) der gewöhnlichen Lesart der 144 Ellen. — Diese kritischen Mittheilungen über unsere Stelle, aus denen erhellt, daß die Varianten der Apokalypse weniger aus eigentlichen Schreibfehlern, als vielmehr aus falschen Combinationen und Voraussetzungen der Leser oder Abschreiber hervorgegangen sind, werden wahrscheinlich mehr als genügen, die behauptete kritische Eigenthümlichkeit dieser Schrift zu veranschaulichen, zugleich aber können sie mit dazu dienen, die Berechtigung der von uns hier gebilligten Lesart nachzuweisen, so wie zu der Erkenntniß zu führen, daß wegen der sich findenden vielen Abweichungen in der Flexion und dem Werthe der apokalyptischen Zahlangaben diese schon ursprünglich mit Buchstabencompendien, bei denen ein Irrthum nur zu leicht möglich ist, geschrieben, später aber dem größten Theile nach der Deutlichkeit wegen mit eigentlichen Zahlwörtern wiedergegeben wurden. — Also Apok. 21, 16. sind statt 12000 Stadien 1200 Stadien zu schreiben und, wie ebenfalls gezeigt, beträgt jede der 3 Dimensionen der Stadt, Länge, Breite und Höhe, 400 Stadien, d. i. 10 deutsche Meilen. Eine Stadt 10 deutsche Meilen hoch, da die höchsten Berge kaum eine Meile haben, wech' eine abentheuerliche Vorstellung! Ganz recht, wenn man den Apokalyptiker nicht so versteht, wie er verstanden seyn will, wenn man das Bild für die Sache nimmt. Die Höhe der Stadt soll aber theils ein Sinnbild seyn für ihre Würde und Herrlichkeit — deshalb liegt sie auch auf einem ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν; vgl. Eszech. 40, 2. — theils und besonders ist aber darauf zu achten, daß ihr eine solche immense Höhe wegen der ihr zukommenden Cubusform — denn auch ihre Länge und Breite messen 400 Stadien — beigelegt wird. In dieser ihrer

zeichnung für den Nero als vollkommen passend und die von uns vorgenommene Aenderung (man vgl. nur unsere

Cubusform liegt aber der erhabene Gedanke ausgesprochen, daß, wie vom Tempelgebäude das Allerheiligste allein, in dem Gott selber wohnte, die Cubusform hatte, 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 20 Ellen hoch war, 1 Kön. 6, 20., daß Gott so in dem neuen Jerusalem wie in einem Allerheiligsten unmittelbar wohne, aufs innigste mit den Seelen der Gläubigen vereint. Dann soll jeder Tempeldienst aufhören, 21, 22. Dann beginnt das unmittelbare Schauen Gottes, 22, 4. — Die vorausgehenden Bemerkungen mußten auch mit Bezug auf S. 17. gemacht werden, um nämlich den rechten Standpunkt für die Auffassung der in diesem Verse beschriebenen Höhe der Mauer — denn wo das Maß einer Mauer angegeben wird, denkt man zunächst an ihre Höhe — zu finden und festzuhalten. Durch das, was von dieser Höhe gesagt wird, bestätigt sich aber wieder die Richtigkeit unserer Behauptung, daß S. 16. 1200 Stadien zu schreiben seyen. — Der Kürze wegen übergehe ich die Variantenmasse zu S. 17. und gebe gleich meine Erklärung. Ich lese statt der gewöhnlichen 144 Ellen 144000 Ellen. Die Correctur von 144000 in 144 ist sehr leicht. Denn so lange diese Zahlen noch mit Buchstaben geschrieben wurden, wurden sie beide durch dieselbe Chiffre *μ* bezeichnet. Wir haben also in den gewöhnlich gewordenen Zahlwörtern kaum eine falsche Lesart, sondern eigentlich nur eine falsche Auslegung. Auf die ursprüngliche Lesart 144000 deutet auch die in dem sonst an der ganzen Stelle leider sehr schadhaft gewordenen cod. Alex. vorkommende seltsame Schreibung der Zahl: *δ' καὶ ἑκατὸν τεσσαράκοντα*, die wegen der absichtlichen Art und Weise, in der sie die Zahl 144 hervorhebt, kaum anders als aus einem Gegensatz gegen eine sonst bestehende Deutung oder Lesung 144000 abgeleitet werden kann. Ein anderer Grund, warum die Höhe unserer Mauer zu 144000 Ellen zu berechnen ist, ist der, daß hier eine sehr hohe Mauer (*τελὸς μέγα καὶ ὑψηλόν*, S. 12.) angegeben werden soll. Eine Höhe von nur 144 Ellen würde aber nicht einmal der Höhe der Mauer gleichkommen, die z. B. nach Herodot das irdische Babylon (200 Stadien) zur Zeit seiner Blüthe hatte. Dennoch ward eben die übermenschliche Höhe dieser himmlischen Mauer, die man bald wörtlich verstand, Veranlassung, das Buchstabencompendium von nur 144 Ellen auszulegen. Ferner enthält unsere

Lesart $\chi\omicron\upsilon\varsigma'$ mit der andern $\chi\upsilon\varsigma'$) überdies sehr leicht erschein, so würden wir uns ihrer weitem Begründung viel-

Zahl, wie auch schon von Anderh, z. B. von Ewald, gesehen ist, eine augenscheinliche Anspielung auf die Zahl der Christen, die von Gott vor dem Tage des Gerichts versiegelt werden. Ihre Zahl ist aber ebenfalls nicht 144, sondern 144000. 7, 4 ff. 14, 1. Unsere Mauer ist also keine wirkliche, sondern eine prophetisch-symbolische Mauer. Ihre *Θεμέλιοι* sind ja die 12 Apostel (B. 14. und dazu B. 19. ff.) und auf diesen *Θεμελίους* wird die Gemeinde der Gläubigen, abgebildet in jenen 144000 Christen, schön und sicher aufgeführt, d. h. ein unbesiegliches Bollwerk und eine unüberwindlich hohe Schutzmauer der Kirche Christi ist die auf dem Grunde der Apostel aufgebaute Gemeinde der Gläubigen, Ephes. 2, 20. — Endlich würde eine nur 144 Ellen hohe Mauer in einem gar zu großen Mißverhältnisse zu der 400 Stadien betragenden Höhe der Stadt stehen, ein Mißverhältnis, wie es dem symmetrischen Schönheitsfinne unsers Apokalypstikers am wenigsten zur Last gelegt werden darf. Rechnen wir dagegen 144000 Ellen, so hat die Mauer eine der Stadt durchaus adäquate Höhe, wie sich aus folgender Rechnung ergibt. Die Beschaffenheit der Elle wird in dem Zusage angegeben: *μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου*. Sie ist eine im menschlichen Verkehre vorkommende Elle, aber eine solche, wie sie eines Engels würdig ist, wie sie wohl ein Engel führen kann, also eine besonders große Elle, und mißt, wie die ezechielische, 7 Handbreiten, Ezech. 40, 5; 43, 13. Vgl. Böckh, metrolog. Untersuchungen, S. 264 ff. Von dieser großen Elle geben 6 Ellen oder 1 *κάλυμπος* etwa 10 Fuß, 360 Ellen 600 Fuß oder 1 Stadium, mithin die 144000 Ellen der Mauer 400 Stadien oder die Höhe der Stadt. — Es bleibt uns noch übrig, über die Wahl der Seitenlänge zu 400 Stadien zu sprechen. Wie die Cubusform der Stadt entlehnt ist von dem Vorbilde des Allerheiligsten, so schon ihre Seitengröße, nur mit dem Unterschiede, daß die Zahl 20, durch die jede Seite des Allerheiligsten bestimmt ist (20 Ellen), zum Quadrate (400) erhoben wird; denn selbst das Allerheiligste soll von dem neuen Jerusalem noch an Heiligkeit übertroffen werden. Aus einem ähnlichen Grunde pflegten die Rabbinen, wie oben angegeben ist, im Widerspruche mit der Wirklichkeit, das heilige Land seinem Quadratinhalte nach zu 400 Parzen zu berechnen, jede

leicht schon überheben dürfen, wenn wir nicht glaubten, die Richtigkeit unserer Erklärung durch folgende Bemerkungen bis zur Evidenz steigern zu können. Vollkommen passend ist der Ausdruck $\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\gamma \sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ für den Nero, sofern er römischer Kaiser ist, aber fast noch passender, sofern in demselben Nero der Antichrist erwartet und ihm dieselbe Tendenz und Geistesrichtung wie diesem beigelegt wurde: das Suchen und Erlangen einer göttlichen Verehrung; vgl. den ganzen Zusammenhang unserer Stelle, besonders B. 14. und 15., und dann 2 Thess. 2, 4. ($\sigma\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\mu\alpha$). Wir entdecken hier eine geistreiche Paronomasie auf den Doppelsinn des Wortes $\sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, das, im Allgemeinen ein Titel jedes römischen Kaisers, sich in dem Kaiser Nero auf eine besondere Weise zu verwirklichen schien. Wegen dieser Beziehung ist $\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\gamma \sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ in gewissem Sinne als der eigenthümliche, ihn von jedem andern Kaiser unterscheidende Name des Kaisers und Antichrists Nero anzusehen. — Ferner ist es ein bekannter kritischer Grundsatz, daß an einer Stelle, wo mehrere Varianten gefunden werden, sich die eine von ihnen dadurch als echt zu erweisen pflegt, daß sich aus ihr alle oder die meisten andern mit einer gewissen Leichtigkeit ableiten lassen, oder die echte Lesart ist aus den codd. wohl ganz verloren gegangen, kann aber mittelst der uns erhaltenen auf die angegebene Weise errathen werden und wird daher durch sie mittelbar ganz sicher bestätigt. Dieser Fall tritt an unserer Stelle ein. Die beiden uralten Lesarten $\chi\kappa\varsigma'$ und $\chi\iota\varsigma'$, die ihre Entstehung weder wechselseitig erklären, noch die eine oder die andere ursprünglich aus der Hand des Verfassers hervorgegangen seyn können, weil mittelst beider der sonst deutliche Sinn unserer Zahl nicht gefunden werden kann, lassen sich aus der

Seite des Quadrats wurde also von ihnen ebenfalls durch die Zahl 20, wenn auch nur in der ersten Potenz, bestimmt.

von uns angenommenen Lesart $\chi\sigma\iota\varsigma'$ genetisch ganz natürlich ableiten. Die Lesart $\chi\sigma\iota\varsigma'$ entstand so. Man hielt, weil die Hunderte, wenn durch Buchstaben bezeichnet, bei den Griechen sonst gewöhnlich in e i n s geschrieben werden, die Zahl 800 also a) nicht wie hier durch zwei Buchstaben ($\chi\sigma$), sondern durch e i n e n (ω) ausgedrückt wird, den einen der beiden Hunderte für unecht und eliminirte ihn darum aus dem Texte. Aus einem ähnlichen Grunde entstand auch die andere Lesart $\chi\kappa\varsigma'$. Der Zahlbuchstabe κ , weil ein Hunderter, schien wieder keinen Sinn zu geben; man stieß ihn aber nicht heraus, sondern vertauschte ihn dieß Mal mit dem der Form nach ähnlichen Zehner ξ (man vgl. die Uncialbuchstaben ξ und Σ), und die natürliche Folge war, daß der eigentlich berechnigte Zehner ι weichen mußte. Diese Lesart möchte übrigens schon gleich in ihrer Entstehung durch eine gewisse Vorliebe für ihre 3 Sechsen (666) begünstigt seyn. Wenigstens tritt diese Vorliebe, wie wir gesehen haben, schon bei Irenäus sehr stark hervor und wirkte immer mehr dahin, daß die Lesart 616 aus den codd. fast ganz zu verschwinden drohte. — Noch andere Gründe für die von mir vorgeschlagene Lesart 816, weil zusammenhängend mit der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise der Apokalypse werden besser und ausführlicher in diesem ihrem Zusammenhange entwickelt werden können. Uebrigens soll die genauere Er-

a) Die ganze Beweisführung ruht auf der Voraussetzung, daß unsere Zahl ursprünglich mit Buchstaben angegeben war, welche Annahme ohne Bedenken ist, da sie nicht nur schon von Irenäus bezeugt wird (er spricht bei der Lesart 666, z. B. von dem mittelsten Buchstaben, d. i. ξ), sondern noch weit sicherer unmitttelbar aus der seltsamen Verschiedenheit der in der Apokalypse vorkommenden Zahlwörter rücksichtlich Flexion, Werth u. s. w. erhellt. In Bezug auf die Zahl an unserer Stelle ist dieß auch schon von Ewald anerkannt; denn hier ist z. B. das Zahlwort für 600 in den codd. nach allen 3 Geschlechtern $\xi\kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\iota\omicron\iota$, $\xi\kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\iota\alpha\iota$, $\xi\kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\iota\alpha$ zu finden.

örterung dieser und der verwandten Stellen der Apokalypse in dem Leser die Ueberzeugung begründen helfen, daß die wörtliche Auslegung, die jenes Buch nicht selten, z. B. auch II, 247. bei Gfrörer erfahren hat, dem Geiste und der Tendenz desselben durchaus nicht angemessen seyn könne. Hiermit beenden wir die Charakteristik der gfrörer'schen Exegese der neutestamentlichen Schriften, deren Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit uns freilich in mehr als einer Hinsicht hat zweifelhaft werden müssen.

Schließlich könnten wir noch über die Auffassung und Behandlung der nicht neutestamentlichen Schriften von Seiten Gfrörer's besonders handeln. Doch auch hier, nachdem der allgemeine Gesichtspunkt der gfrörer'schen Behandlung schon früher weitläufiger angegeben und erörtert ist, noch ins Einzelne zu gehen, scheint nicht gerade nöthig und wegen der Menge der Einzelheiten, die besonders besprochen werden müßten, auch unthunlich. Außerdem sind manche hier einschlagende Beispiele aus einem anderen Zwecke von uns schon oben beleuchtet. Andere Punkte dagegen haben anderswo ihre directe oder indirecte Würdigung gefunden, auf die ich hier füglich verweisen darf, wie die I, 106. vorgetragene Ansicht über des Josephus Chronologie, vgl. m. Beitr., S. 138 ff., zu der nicht bloß die Abfassungszeit des 4. Buches Esrä, sondern auch die irrthümliche Annahme eines doppelten prophetischen Tages, jeder von 1000 Jahren, Apok. 20, 2 ff., in Beziehung gesetzt wird, die aus dem Josephus geschöpfte Darstellung der Ansicht der damaligen Juden über die Weissagungen des Daniel, II, 198 ff., vgl. ebendas. S. 134 ff., der Widerspruch, in den er sich I, 106. vgl. II, 206. in Angabe der Weltjahre Pseudoesra's verwickelt und die damit zusammenhängende Bestimmung von dessen 12 Weltzeiten, vgl. ebendas. S. 214 ff. u. s. w. u. s. w. Nur einen Punkt wollen wir besonders behandeln, weil er für die Gestaltung der Christologie zu Jesu Zeit von großer Wichtigkeit ist.

Gfrörer beantwortet die Frage, ob der Messias nach den Vorstellungen einer jüdischen Partei zu Jesu Zeit eines natürlichen Todes habe sterben sollen, in dem Artikel: *Gemein-prophetisches Vorbild II*, 255 ff. bejahend. Eingeführt wird diese Meinung durch eine Bemerkung des Raimonides zum Talmud: „Auch der Messias wird sterben und an seiner Stelle wird sein Sohn und Enkel regieren.“ Die Meinung des späten Raimonides kann hier nicht entscheiden, wie auch Gfrörer zugibt: „denn Raimonides verdient weit weniger Glauben als andere Rabbinen, wenn es auf alte jüdische Meinungen ankömmt.“ Hören wir daher die älteren Gewährsmänner. Zunächst und hauptsächlich wird auf eine Stelle aus dem 4. Buche Esrä (I, 29.) provocirt: „Nach 400 Jahren (seiner Regierung) wird mein Sohn, der Messias, sterben“ und daraus geschlossen, daß der natürliche Tod des Messias am Ende des ersten Jahrhunderts von einigen Juden behauptet sey. Allein wie nach diesem Buche der Messias erscheint, um sogleich und ohne Vermittelung einer rein menschlichen Entwicklung von seiner Kindheit an bis zum Mannesalter hin seine messianischen Thätigkeiten zu beginnen, so stirbt er nicht eines natürlichen Todes, sondern erliegt der wieder mächtig werdenden Partei der Gottlosen; vgl. m. Beitr. S. 223 ff. Schon die die gewöhnliche Lebensdauer eines Menschen negirenden 400 Jahre und daß der Messias keinen Nachfolger erhält, hätte Hrn. Gfrörer auf eine andere Deutung aufmerksam machen sollen. Ferner wird für das Alter der fraglichen Meinung ein aus dem Tractate Sanhedrin bab. entlehnter Grundsatz geltend gemacht: Es ist kein Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dieser Welt, als daß dann die Reiche der Welt den Juden unterthan sind. Allein dieser Grundsatz kann wegen seiner zweifelhaften Auslegung (von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des Messias ist gar nicht die Rede) und wegen des jungen Alters seiner Quelle hier, wo von

einer jüdischen Ansicht im Zeitalter Jesu gehandelt wird, gar nicht in Betracht kommen. Auch in der Apokalypse wird jene Welt, beginnend mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde, von den Tagen des Messias und seinem tausendjährigen Reiche streng geschieden, und dennoch stirbt der Messias der Apokalypse nicht, nachdem er 1000 Jahre über die Frommen geherrscht und den Satan mit Gog und Magog besiegt hat. Hören wir daher den letzten Grund Gfrörer's für seine Meinung: „Auch kann ich mich nicht überreden, daß diejenigen Juden, welche den Theudas, den Barchochba und vielleicht einige Häupter der Zelotenpartei für ihre Messias anerkannten, diese Abenteuer für unsterblich gehalten haben sollten.“ Hierzu bitte ich eine andere, dem völlig widersprechende Aeußerung zu vergleichen, I, 334: Es kann recht gut seyn, daß in jener Zeit, wo die glühenden Messias Hoffnungen der Juden eine Menge Ehrgeiziger zu den gewagtesten Behauptungen verleiteten, Simon der Mager sich selbst für Gott den Mann, seine Weiskläferin für Gott die Frau ausgab!“ „Man soll die Väter nicht behandeln, wie zehnjährige Kinder, deren Aussagen vor Gericht nicht angenommen werden.“

Wir schließen. Unsere Recension ist länger geworden als gewöhnlich, und zwar aus verschiedenen Gründen. Denn theils wollte ich die Unrichtigkeit der gerügten Ansichten, Voraussetzungen oder Schlüsse des Verfassers nicht aussprechen, ohne einen möglichst evidenten Beweis von der Wahrheit meiner Behauptungen zu geben, zumal dem Herrn Verf. gegenüber, der nur zu geneigt ist, jede von der seinigen abweichende Ansicht über das Christenthum, über seine Entstehung, über den Gehalt der neutestamentlichen Schriften u. s. w. als historisch unerweisbar anzusehen; und wie ich fest glaube, daß das biblische Christenthum eine echt historische Kritik nicht nur nicht zu scheuen, sondern sogar herbeizuwünschen habe, so bin ich mir be-

wußt, einer Erörterung selbst der schwierigern Punkte nicht furchtsam ausgewichen zu seyn. Sodann kündigt die beurtheilte Schrift selber, wie sie nicht selten zu einer Kritik der neutestamentlichen Lehre geworden ist, sich noch als Grundlage einer ausführlichern kritischen Darstellung der evangelischen Geschichte an und erhält wegen dieser ihrer Beziehung noch eine besondere Wichtigkeit. Es steht zu erwarten, daß in dieser kritischen Darstellung sehr häufig auf unsere gegenwärtige Schrift wird provocirt und das vorchristliche Alter gewisser religiösen Ansichten, Vorstellungen und Erwartungen gerade nicht zu Gunsten der evangelischen Geschichte wird vorausgesetzt werden, weil dieses Alles „sonnenklar“ in dieser Schrift bewiesen sey, weil nun „kein Vernünftiger mehr daran zweifeln könne,“ weil der Herr Verf. „ein besserer Kenner des jüdischen Alterthums zu seyn glaube, als viele Andere“ u. s. w. Es war also dieser Zuversichtlichkeit gegenüber sorgfältig und genau zu untersuchen, ob diese Schrift das Versprochene wirklich geleistet habe, ob und in wie weit sie wirklich eine Darstellung des Judenthums im Zeitalter Jesu enthalte, um so mehr, als manche Leser, denen wohl jene Bearbeitung der Evangelien zu Gesichte kommen könnte, aber nicht unsere Schrift, sich durch ihre kühnen Behauptungen und die in ihr befindliche rabbinische Gelehrsamkeit leicht könnten irren lassen und vielleicht nur wenige Zeit und Kräfte an eine sorgfältigere Durcharbeitung des in gegenwärtigem Werke dargebotenen Materials möchten wenden können und wollen. Endlich glaubte ich an Hrn. Grörers Beispiel ausführlicher zeigen zu können, wohin es führt, wenn man, wie hier und da und jetzt wieder mehr geschieht, zur Erklärung neutestamentlicher Stellen und Begriffe spätere jüdische, talmudische oder soharische Vorstellungen verwendet, ohne deren Berechtigung auf ein so hohes Alter vorher auf historisch-kritischem Wege nachgewiesen zu haben. Denn wie sehr wir auch die Gelehrsam-

keit, die Bezugnahme auf manche bisher weniger benutzte Quellen, ja den Scharfsinn des Herrn Verf.'s wenigstens in Einzelheiten anzuerkennen gewillt sind, das können wir ihm doch nicht zugeben, weder daß er eine reine Darstellung des späteren Judenthums nach seinen verschiedenen Verzweigungen, noch auch, was eigentlich die Tendenz dieser seiner Schrift ist, daß er eine treue Darstellung des jüdischen Lehrbegriffes im Zeitalter Jesu gegeben habe. Dagegen wird diese Schrift, zumal übersichtlicher geordnet und vielleicht auch mit einem Index versehen, recht wohl als ein Repertorium, besonders der späteren jüdischen Lehrmeinungen, betrachtet werden dürfen, falls man sie mit gehöriger Vorsicht gebraucht und die Masse der in ihr allegirten Beweisstellen nach ihrem verschiedenen Alter und Werthe zu unterscheiden und zu seinen besonderen Zwecken zu verwenden versteht; und bei dem noch immer fühlbaren Mangel an umfassenden und brauchbaren Hilfsmitteln für diesen besondern Zweig des Wissens wäre sie in diesem Sinne eine sehr dankenswerthe Arbeit zu nennen.

E. Wieseler,

Repetent der theolog. Facultät in Göttingen.

N a c h w o r t,
das Register für die Jahrg. 1828 — 1837
der theol. Studien und Kritiken
betreffend.

Der würdige Verleger dieser Zeitschrift, der kein Opfer schent, sie immer allgemein-nützlicher und brauchbarer zu machen, bringt den Lesern derselben ein neues Opfer durch ein Register über die 10 ersten Bände oder Jahrgänge derselben.

Indem er dem Unterzeichneten, im Einverständnisse mit den hochachtbaren Redactoren, die Anfertigung übertrug, wurde als Grundsatz aufgestellt: „daß dieses Register nur das Wesentlichste und allgemein Nützliche nachweisen dürfe, da vorausgesetzt werden müsse, daß die gehaltreichen dogmatischen und dogmatisch-philosophischen Aufsätze von jedem Theologen, wie von jedem Freunde der Theologie hinlänglich gekannt seyen, daß also die specielle Nachweisung einzelner Ideen und Behauptungen einerseits unnöthig, andererseits, aus dem Zusammenhange gerissen, leicht falsch aufgefaßt werden könnte. Ein solches Sachregister würde die Bogenzahl mehr als um das Doppelte vermehrt haben, ohne wesentlichen Vortheil für den Gebrauchenden.“ Daher wurde nun folgende Einrichtung getroffen:

Im 1sten Register werden die Verfasser der Abhandlungen, Gedanken, Bemerkungen, Recensionen und Uebersichten in alphabetischer Ordnung aufgeführt.

Das 2te Register gibt den Inhalt nach den Gegenständen an.

Das 3te Register ist litterarisch und weist die recensirten und in den Uebersichten kurz beurtheilten Schriften nach.

Das 4te Register soll die erklärten Bibelstellen nachweisen, nach der Ordnung der biblischen Bücher.

Das 5te Register, ein doppeltes für morgenländische und für abendländische Sprachen, führt die erklärten Wörter auf.

Daß, besonders in den beiden letzten Registern, die Individualität des Verfassers vorgewaltet hat, der nur das aufführen zu müssen glaubte, was ihm neu oder wichtig schien, gesteht er gern, und nimmt daher zum Voraus die Rücksicht der Gebrauchenden in Anspruch, besonders derer, welche sich in solchen Arbeiten noch nicht versucht haben und sie deßhalb gern für unbedeutend zu halten geneigt sind.

Dr. J. H. Müller.

D r u c k f e h l e r

in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1839.

St. 2. S. 564. Z. 7. v. u. statt: der Einwurf finde l. den Einwurf betreffend.

St. 4. S. 1071. Z. 18. v. u. statt: Jung l. Jung.

Anzeige = Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen und eben versendet worden:

Neander, A., das Leben Jesu Christi. Dritte verm. Auflage. gr. 8. 3 Thlr. 6 gr.

Tholuck, A., vermischte Schriften, größtentheils apologetischen Inhalts. 1r u. 2r Theil. gr. 8. 4 Thlr.

Karl's des Großen Leben und Wandel, beschrieben von Einhard. — Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung. Herausgeg. von J. L. Edelcr. 2 Bde. 3 Thlr. 6 gr.

Funke, Georg, die neue Theorie der unbeschränkten Theilbarkeit des Grundeigenthums, vom staatswirthschaftlichen und politischen Gesichtspunkte aus widerlegt. gr. 8. 21 gr.

Meyer, G., Natur-Analogieen, oder über die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus in ihrem Zusammenhange mit den Ergebnissen sämmtlicher Naturwissenschaften, mit Hinsicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der evangelischen Theologie. gr. 8. 2 Thlr. 3 gr.

Zwei — gleich den beiden überall in der äußeren Natur wirksamen Grundkräften — sich einander entgegengesetzte Verstandeskräfte oder Auffassungsweisen der Intelligenz, nämlich einerseits die abstracte, nur reflectirende, rein expansive und productive, andererseits die contemplative, mehr aufnehmende (attractive) und sich aneignende Geistesrichtung, bilden die beiden Hauptfactoren menschlicher Erkenntniß überhaupt, so besonders der höheren Wahrheiten, ohne welche die wichtigsten geistigen Bedürfnisse des Verstandes und Herzens nicht befriedigt werden können.

Beide gegensätzliche Thätigkeiten, auf dem wissenschaftlichen Gebiete sich stets begegnend, durchkreuzend und verschlingend, dürfen nicht bloß äußerlich wie Windstöße zusammentreffen, nicht einander feindlich ausschließen oder verdrängen wollen, sondern müssen harmonisch sich durchbringen, wenn ein befreundetes Gleichgewicht ent-

stehen, ein lebendiges und gleich organisches, d. h. die Unterschiede auf angemessene Weise bewahrendes, inneres Lebensverhältniß als rechte Verständigung zwischen Glauben und Wissen zu Stande kommen sollen.

Oft gibt es aber Perioden, wenigstens des Durchgangs, sowohl in der Geschichte im Großen, wie im Leben der Einzelnen, — zum Nachtheile der Erkenntniß und der Ruhe — darin die eine oder andere Geistesrichtung eine viel zu überwiegende Vorrherrschafft erlangt, wenn z. B. eine übertriebene und einseitige, alle lebendige Anschauung und Intusussception fast unterdrückende Speculation zur Hyperkritik und zum baaren Scepticismus und Idealismus führt. Erst nach einem gewissen durchlaufenen Stadium pflegt die Krisis sich zu entscheiden, und so ist denn vielleicht gerade jetzt in der philosophisch-theologischen Lebensentwicklung der evangelischen Kirche ein großer Kreislauf geschlossen und ein großer Kampf bereits soweit durchgekämpft, daß das Bedürfniß der Ruhe und Ausgleichung sich aufs stärkste fühlbar macht. Es liegt aber am Tage, daß das erforderliche Gleichgewicht hier nicht anders als durch Verstärkung des andern Poles, d. h. durch gehobene contemplative Geistesthätigkeit mit Anwendung auf sorgfältiges, gründliches Studium der Natur, wiederhergestellt werden kann. Diese ist die älteste und ursprüngliche Offenbarung, welche, recht verstanden und wahrgenommen, überall der höheren und späteren zur Aufhellung und Bestätigung gereicht, also die beste Heilung aller, durch Syllogistik und rein speculative Abstraction herbeigeführten Verstandesscrupel gewährt. — Der Mensch selbst ist nicht nur auch Naturerscheinung, dem Allgemeinen Erdenleben angehörend, sondern er steht, seiner geistigen Begabung wegen, an der Spitze aller Naturwesen. — Als ein sehr merkwürdiger, obgleich noch vielfach latenter, Höhe- und Wendepunkt auf dem psychisch-geistigen Lebensgebiete tritt der Lebensmagnetismus mit seinen ekstatisch-somnambulen Erscheinungen auf. Die sorgfältige ärztlich-philosophische Deutung derselben hat in unserer Zeit vorzüglich auf Psychologie viel neues Licht verbreitet, nachdem schon vorher auch anderweitig die verwandten Disciplinen (Biologie, Physiologie u. s. w.) sehr bereichert waren. Aber auch speculative Philosophie, selbst theoretische und praktische Theologie, können großen Gewinn aus gehöriger Beachtung jener Erscheinungen und deren umsichtiger, psychologischer und naturwissenschaftlicher Deutung ziehen, daher denn mit Recht schon Theologen anfangen, diesem Gegenstande die größte Aufmerksamkeit zu widmen. Es gilt hier besonders die Darstellung der Harmonie zwischen Natur und Bibel, die Vertheidigung des Inhalts der ältesten Urkunden des A. T., so wie des positiven christlichen Glaubensgehaltes, um zu versuchen, wie weit auf diesem Wege die ersehnte Versöhnung zwischen Glauben und Wissen erreichbar ist und nahe liegt.

Dies ist denn auch, um es kurz zu sagen, die Haupttendenz des vorliegenden Werkes, dessen Verf. sich eben die sehr umfassende, tief in die jetzigen litterarischen Verhältnisse eingreifende Aufgabe gestellt hat, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, nicht bloß jene lebensmagnetischen Erscheinungen an sich durch reichlich beigebrachte Analogien aufzuhellen, sondern auch auf Philosophie und Theologie (sowohl in theosophischer als anthropologischer und

christologischer Hinsicht) die Anwendung zu machen. Der Versuch verdient wegen Wichtigkeit des Gegenstandes von solchem Umfange und so großer, vielfacher Schwierigkeit eine zwar billige, doch strenge Kritik, damit sich ergebe, inwiefern auf diesem Wege der verwickelte Knoten zu lösen stehe. — Die gewöhnliche theologische Unbekanntschaft mit vielen hier zur Sprache kommenden Gegenständen darf hier nicht abschrecken; denn man kann deren Berücksichtigung und Prüfung nicht wohl länger ausweichen; die Darstellung derselben ist mit gehöriger Klarheit und Deutlichkeit gefaßt, der Styl einfach, überall verständlich und eindringlich. Auch der Druck ist gut und correct. Nur einzelne Druckfehler sind stehen geblieben, die wenigstens nicht unangezeigt hätten bleiben sollen, als: Sannest hier statt de Sennehier, — S. 405. Naturleib statt Naturleben und so am Schlusse: nicht mustre statt: nicht meistre die Natur.

Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluß der griechischen, dargestellt von Rudolf Heinrich Klausen. Erster Band: Aeneas in griechischer Sage. Mit zwei Kupfertafeln. Hamburg und Gotha.

Das angezeigte Werk verfolgt den Begriffskreis, der im classischen Zeitalter der römischen Litteratur unter politischer Autorisation das Interesse der berühmtesten Dichter erfüllt und zur Vorbereitung auf das Christenthum mitgewirkt hat, in seinen Ursprüngen aus örtlichem Gottesdienst und volksthümlicher Reflexion in Kleinasien, Griechenland und Italien. Es ist seine Aufgabe, die verschiedenen, an jedem Orte besondern Anlässe der Entstehung und eben in dieser Mannichfaltigkeit das Analoge, wodurch die Verschmelzung herbeigeführt ist, nachzuweisen. Was von den Religionsvorstellungen der Latiner und der mit ihnen verwandten Völker im mittlern und südlichen Italien erhalten ist, hat der Verf. möglichst vollständig zu verarbeiten und mit Heranziehung der eigenthümlichsten römischen Religionsbegriffe das Hauptgebäude der römischen Staatsreligion, so weit es nach Zeugnissen thunsüchtig war, zu zeichnen gesucht. Durchgängig ist er dabei bemüht gewesen, nur auf befähigte Vorstellungen zu bauen, jede Ueberlieferung auszubenten und keine über Gebühr zu würdigen. Um dieß zu veranschaulichen und dem Bedürfnis der von einer größern Bibliothek entfernten Philologen zu begegnen, sind überall die Belegstellen, in wichtigen Fällen wörtlich, angeführt; für ein größeres Publicum dürfte die genaue Beobachtung des Austausches, den verschiedene Völker mit den Erzeugnissen ihrer Bildung pflegen, von Interesse sein.

Der 2te Band: der latinische Aeneas, ist unter der Presse.

Ferner ist unter der Presse:
die Uebersetzung von

Etude de la vie des femmes

par

Madame Necker de Saussure,

welches Buch in der letzten großen Sitzung der Akademie der Wissenschaften zu Paris den ersten Preis erhalten hat. Es bildet auch den dritten Theil des Werkes: „die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen von Frau von Necker-Saussure,“ welches der Herr Staatsminister von Wangenheim herausgegeben hat.

Leben und Wirken des Reformators Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, von Julius Hartmann, Diaconus in Neuenstadt a. d. Linde und Carl Jäger, Pfarrer in Burg. 2 Bde. 60 Bogen in 8.

Nach dem Urtheile der Mitwelt, sowie der competentesten Richter unserer Zeit, nimmt unter den theologischen Schriftstellern und Reformatoren des 16. Jahrhunderts Johann Brenz eine der ersten Stellen ein. Luther bezeugt es selbst, er habe eine so hohe Ansicht von Brenz's Schriften, daß ihn „die feinigsten gewaltig ansteckten, wenn er sie mit denen von Brenz vergliche.“ Brenz's Geist vergleicht er mit einem sanften, lieblichen Säufeln, während sein Geist dem Gewittersturme gleiche, der Berge umstürzt und Felsen zertrümmert, ja in einem Schreiben an Brenz redet er ihn an: „qui douo dei maior es me in omnibus.“ Auch Calvin spricht bei verschiedenen Veranlassungen seine innige Verehrung gegen einen Mann aus, „dessen Dienste der Herr mit so glücklichem Erfolge zum Aufbaue seiner Kirche in Anspruch genommen habe,“ und der zu einer Zeit, woselbst berühmte, hochgeachtete Männer sich nicht von dem Vorwurfe der Zweideutigkeit frei hielten, fest und standhaft die Wahrheit verfochten. Unter den Neueren, die in gleicher Weise ehrenvoll über Brenz urtheilen, nennen wir Schnurrer und Pfister, welcher letztere ihn in seiner Geschichte der Deutschen „an Sinn und Geist einen der Ersten nach Luther“ nennt.

Es muß beklagt werden, daß, wie überhaupt die Geschichte der Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen und religiösen Lebens, welche sich am Schlusse des 15. und am Anfange des 16. Jahrhunderts im südlichen Theile von Deutschland, namentlich in Schwaben, kund thaten, so besonders die Geschichte des Lebens und Wirkens von Brenz noch keineswegs zum Gegenstande einer sorgfältigeren Untersuchung und Darstellung erhoben worden ist. Was Luther für Sachsen und mittelbar für die ganze deutsche Kirche, Calvin für die Schweiz und den empfänglicheren Theil des Südens, beide aber durch die Kraft ihres Geistes und Willens für die christliche Kirche über-

haupt waren, das war Brenz in ausgezeichnetem Maße für das ganze südwestliche Deutschland, ja selbst die unteren Rheinländer, Frankreich, Preußen und mittelbar, wie jene, für das große Ganze der evangelischen Christenheit. Von seinem ersten Wirkungskreise an, den Brenz in Schwäbisch-Hall fand, beschränkte er seine Thätigkeit nicht auf die Regelung und Anordnung der nächstliegenden kirchlichen Verhältnisse, sondern griff, wie Calvin in Genf, vielfach reformirend auch in die bürgerlichen und kirchlichen Angelegenheiten der verschiedensten Städte und Länder in der Nähe und Ferne ein. Brenz war es, der durch seine entschiedene Stellung, durch die reifen und kräftigen Rathschläge, die er Herrschern und Unterthanen erteilte, zur Zeit des Bauernkrieges wesentlich zur Wiederherstellung der Ordnung in Süddeutschland beitrug. Die Reformation der württembergischen Kirche und Universität ist, genauer betrachtet, noch ehe Brenz diesem Lande selbst angehörte, sein Werk. Die Kirchenordnungen verschiedener Städte und Länder sind nach der von Brenz verfaßten hallischen gebildet. Als Urheber des schwäbischen Syngramma, als Theilnehmer am Gespräche zu Marburg, am Reichstage zu Augsburg, an den Verhandlungen über die wittenberger Concordie, an so vielen Conventen und Religionsgesprächen der Protestanten in und außer Deutschland erscheint uns Brenz nicht bloß als einer der redlichsten und einsichtsvollsten, sondern auch als einer der in die Entwicklung der Lehre und des kirchlichen Bestandes am thätigsten und wirksamsten eingreifenden protestantischen Theologen von Deutschland. Auch sein eigenes Leben ist nicht ohne denkwürdige, charakteristische Zwischenfälle. Als der bedeutendste Wendepunkt erscheint seine Flucht von Hall in Folge seiner Protestation gegen das Interim, eine Geschichte, der es nicht an romantischen Einzelheiten fehlt, die an Luther's Schicksal nach dem Reichstage in Worms erinnern. Höchst anziehend ist das genaue Verhältniß, in welchem Brenz in den letzten 18 Jahren seines Lebens zu seinem Fürsten, Herzog Christoph von Württemberg, stand, ein Verhältniß, das, wie es vielfach beglückend war für die zunächst Verbundenen, so die Quelle des reichsten Segens in nahen und fernen Kreisen wurde.

Die Verfasser sind so glücklich, im Besitze einer reichen Auswahl von großentheils ungedruckten Briefen, Bedenken, Predigten, kleineren Abhandlungen u. s. f. zu seyn. Mit Hülfe dieses Quellenmaterials, sowie der gedruckten, jedoch großentheils seltenen Schriften von und über Brenz glauben sie dem Werke diejenige Vollständigkeit und urkundliche Wahrheit geben zu können, welche die neuere Geschichtschreibung mit Recht zur Pflicht macht. Sie werden die Briefe und Bedenken von Brenz, die theils noch nicht gedruckt erschienen, theils da und dort zerstreut sind, großentheils entweder im Zusammenhange des Textes oder im Anhange mittheilen und erlauben sich für diesen Zweck, da ihre Nachforschungen sie überzeugt haben, daß die Briefe von und an Brenz sich nach den verschiedensten Seiten hin zerstreut haben, die Freunde der Wissenschaft zu ersuchen, ihnen durch Vermittelung der Perthes'schen Buchhandlung solche in Abschrift mitzutheilen, wenn sich hier oder dort Originalbriefe, die noch nicht gedruckt sind, finden sollten.

Bei der Unterzeichneten ist so eben erschienen und in allen soliden Buchhandlungen Deutschlands und der angrenzenden Länder zu erhalten:

Entwicklungsgeschichte
der
Lehre von der Person Christi
von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten,
dargestellt von

J. A. Dörner,
o. d. Professor der Theologie in Kiel.
gr. 8. 36 Bogen Druck-Bein. Preis: 2 $\frac{1}{2}$ Thlr. Pr. Cour. oder
4 Fl. 30 Kr. rhein.

Das vorliegende Werk, die erste umfassende Entwicklungsgeschichte der Christologie, behandelt die Aufgabe, in welcher alle Lebensfragen der Theologie und Philosophie zusammenlaufen. Bei der Gründlichkeit und Tiefe, der Schärfe und Klarheit, mit welcher der Herr Verfasser die Entwicklung und Fortbildung der Lehre von Christi Person durch alle christlichen Jahrhunderte bis auf unsere Tage darstellt, wird seine Arbeit eine bisher leer gelassene Stelle in der theologischen Litteratur würdig ausfüllen und in der Durchführung seiner Grundidee, daß Jesus Christus weder bloß historische, noch bloß ideale und metaphysische Bedeutung zukomme, wohl aber das eine und das andere in ihm, dem Sohne Gottes und Haupte seiner Gemeinde, absolut Eines sey — auf die Fortbildung der dogmatischen Wissenschaft einen wesentlichen Einfluß üben, so wie überhaupt dem religiösen Bewußtseyn der Gegenwart in der Idee des Gottmenschen das lösende Wort des Räthsels darbieten, welches auf der deutschen Christenheit lastet.

Stuttgart, im Mai 1839.

C. G. Riesching's Verlags-Buchhandlung.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

G e s c h i c h t e
der Einführung der Reformation

in die
Mark Brandenburg.
Zur dritten Säcularfeier
am 1. November 1839,

von
Christian Wilhelm Spicker,
Dr. der Philos. u. Theol.

Gr. 8. geheftet Preis $\frac{1}{2}$ Thlr.

Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

Von

Leopold Banke.

Thl. 1 u. 2. gr. 8. Preis 5 $\frac{1}{2}$ Thlr.

M. Georg Konrad Rieger's,

weiland Special-Superintendenten und Hospitalpredigers
in Stuttgart,

Herzens-Postille

oder

Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien.

Von Neuem durchgesehene Auflage.

142 Bogen in 4. mit dem Bildnisse des Verf. 2 Thlr. od. 3 Fl. 36 Kr. rhein.

Diese Postille, welche lange im Buchhandel fehlte und deren Wieder-Abdruck so vielfach gewünscht wurde, ist jetzt wieder vollständig erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben. Dieses Werk ist bereits zu bekannt und beliebt, als daß es nöthig wäre, es hier aufs Neue zu empfehlen. Wer aber mit seinem Geiste und Inhalte noch nicht näher bekannt ist, kann es durch jede Buchhandlung zur Ansicht erhalten, da wir die Einrichtung getroffen haben, daß es in allen Buchhandlungen entweder vorrätig oder leicht zu beschaffen ist. Den Preis von 2 Thlr. für 142 Bogen wird man äußerst billig finden müssen; er war nur in der Voraussetzung der allgemeinsten Verbreitung des Werkes möglich.

Bielefeld, im Juni 1839.

Belhagen & Klasing.

So eben erschien bei K. F. Köhler in Leipzig und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Allgemeine Christliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichem Standpunkte.

Von

H. E. K. Guerike,

Theol. D.

gr. 8. 39 $\frac{1}{2}$ Bogen. 2 Thlr. 12 gl.

Motto: *Ὁὐ εἰ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*

Der Verfasser des Handbuchs der Kirchengeschichte übergibt hiermit dem theologischen und demnächst auch dem überhaupt wissenschaft-

lich gebildeten Publicum, welchem confessionelle und kirchliche Zustände in so tief bewegter Zeit nicht gleichgültig sind, ein nach ähnlichem Plane gearbeitetes Handbuch der allgemeinen christlichen Symbolik. In den Kreis der Untersuchung sind nicht nur die verschiedenen christlichen Hauptkirchen hinsichtlich aller gegenseitigen Harmonie und Disharmonie von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen, sondern auch alle bedeutende kleinere Parteien und Secten gezogen, deren symbolischer Lehrbegriff nun in einer vergleichenden, möglichst präcisen Darstellung angeführt und allenthalben durch eine genaue Mittheilung von Symbol- und andern Quellenstellen begründet, veranschaulicht und erörtert wird. Die historisch-dogmatische Polemik zwischen den protestantischen und der katholischen Kirche, welche dem Verf. vorzugsweise wichtig gewesen zu seyn scheint, ist, so wie alle seine Polemik, nicht von einem negativ destruktiven, sondern durchaus von dem positiv conservativen Standpunkte geführt worden, welchen der Verf. behauptet und rechtfertigt.

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu erhalten:

Chrestomathia Syriaca, edita et glossario explanata ab Aem. Roedigero. Annexae sunt tabulae grammaticae. gr. 8.

Druckpapier broch.	1½ Thlr.
Schreibpapier carton.	2 -
Velinpapier carton.	2½ -

Textbuchlein oder Repertorium biblischer Texte zu Casual-Predigten und Reden.
Herausgegeben von Dr. K. Meyer, Pastor zu Bayern,
Ephorie Herzberg. gr. 8. 1 Thlr.

Jedem praktischen Geistlichen wird mit dieser Sammlung von Texten — im Ganzen 4280 — eine zweckmäßige und sehr geeignete Gabe gereicht, und manchen glücklichen Gedanken wird er aus dem so reich zusammengestellten Vorrathe entnehmen.; es wird ihm dieses Buch sehr nützlich und lieb werden und insbesondere geeignet seyn, das so sehr empfehlenswerthe Bestreben „echt biblisch zu predigen“ zu unterstützen.

Schuler, M. P. H., Repertorium biblischer Texte und Ideen für Casualpredigten und Reden, nebst Winken zur zweckmäßigen Einrichtung derselben und hierher gehörigen geschichtlichen und litterarischen Notizen. Vierte, von H. B. Wagwitz verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1829. 1 Thlr. 8 gl.

In diesem Repertorium werden dem Geistlichen nicht allein die biblischen Texte, sondern auch Ideen und Winken zur zweckmäßigen

Einrichtung von Casualpredigten und Neben nebst dahin gehörigen geschichtlichen und litterarischen Notizen dargeboten. Die Brauchbarkeit dieser Sammlung hat sich durch bis jetzt vier starke Auflagen wohl am besten bewährt.

Hoffmann, A. T., Grammatica Syriaca. Libri III. 4 mai. 1827. 4 Thlr.

Michaelis, C. B., Syriasmus, id est Grammatica linguae Syriacae cum fundamentis necessariis, tum paradigmata plen., tum denique ubere syntaxi etc. 4. 1741. $\frac{7}{3}$ Thlr.

Psalterium Syriacum ex recensione Erpenii, cum notis philologicis et criticis, edid. I. A. Dathe, 8 mai. 1768. 1 Thlr.

In die Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz haben wir die nachgesetzten neuen Werke von Ludwig Hofaker, sämmtlich in solidem Umschlage, versendet:

- 1) Was dem Christen nach Christus Glaube besagt. Preis 24 Kr. oder 6 gl.
- 2) Was dem Christen nach Christus Liebe des Nächsten und gute Werke sind. Pr. 24 Kr. od. 6 gl.
- 3) Was dem Christen nach Christus freier Wille bedeutet; nebst einer Genetik der menschlichen Freiheit überhaupt. Preis 24 Kr. od. 6 gl.
- 4) Die Weissagungen Daniel's, erstmals aufgeschlossen; wornach sie enthalten einen göttlichen Vorriß von der Kirche des Herrn auf Erden. Preis 48 Kr. oder 12 gl.
- 5) Matthäi Kap. 24. und 25; erstmals aufgeschlossen; oder göttliche Vorverkündigung von dem Entartungsverlaufe der so noch benannten Christen-Kirche. Pr. 30 Kr. oder 7 gl.
- 6) Die johanneische Offenbarung nach ihrem Buchstaben sinne und geistigem Sinne, oder göttliches Borgemälde vom Ende- Stande der so noch benannten Christen-Kirche. Pr. 40 Kr. oder 10 gl.

Was wir selbst hier auszuheben uns billig enthalten, das wird gewiß Allen, denen das Christenthum und die Besorgnisse der Gegenwart nahe liegen, die hohe Wichtigkeit der in

Frage gerufenen Gegenstände, — bei flüchtigem Blicke in die *Schriften* aber die durchgehends neue Beleuchtung und die freudig überraschende Lösung sagen. Es sind lauter proles sine matre creatae, nämlich unvermerkt aus Gottes Wort.

Lüdingen.

Buchhandlung Zu Guttenberg.

Von der ausgezeichneten Zeitschrift: *La Nouvelle Jérusalem, Revue religieuse et scientifique*, welche seit 1838 in St. Amand, unfern Paris, erscheint, hat uns die Redaction den Vertrieb für Deutschland, die Schweiz und alle Länder des Nordens übertragen. Wir bieten dieselbe, hier oder auch in Leipzig (bei L. Herbig) zu beziehen, den Jahrgang zu 5 Fl. 24 Fr. oder 3 Thlr. — bloß dann mit etlichen Groschen Erhöhung gegen den Preis von Frankreich — in unverzügter Monatlieferung an.

Buchhandlung Zu Guttenberg.

In meinem Verlage ist nunmehr vollständig erschienen:

Das Neue Testament

übersetzt u. mit kurzen Anmerkungen versehen

von

Dr. J. K. W. Alt.

gr. 8. (48 Bogen) brosch. 2 Thlr.

Diese neue Uebersetzung, welche zwar ganz von der lutherischen abweicht, da sie eine völlig wortgetreue ist, so wie die derselben beigefügten erklärenden Anmerkungen, die sich jedoch nicht um allbekannte Dinge brehen, wird jedem gebildeten Bibelreunde, insbesondere Geistlichen und Schullehrern, willkommen seyn, da sie eine klare Anschauung von der eigentlichen Beschaffenheit des neutestamentlichen Grundtextes gibt und die Stelle eines kurzen, aber zum Verständnisse genügenden exegetisch-kritischen Commentars vertritt.

Der Unterzeichnete hat, um die Anschaffung dieses vorzüglichen Werkes zu erleichtern, bei anständiger Ausstattung und höchst correctem Drucke den Preis sehr billig gestellt.

Julius Klinckhardt in Leipzig.
